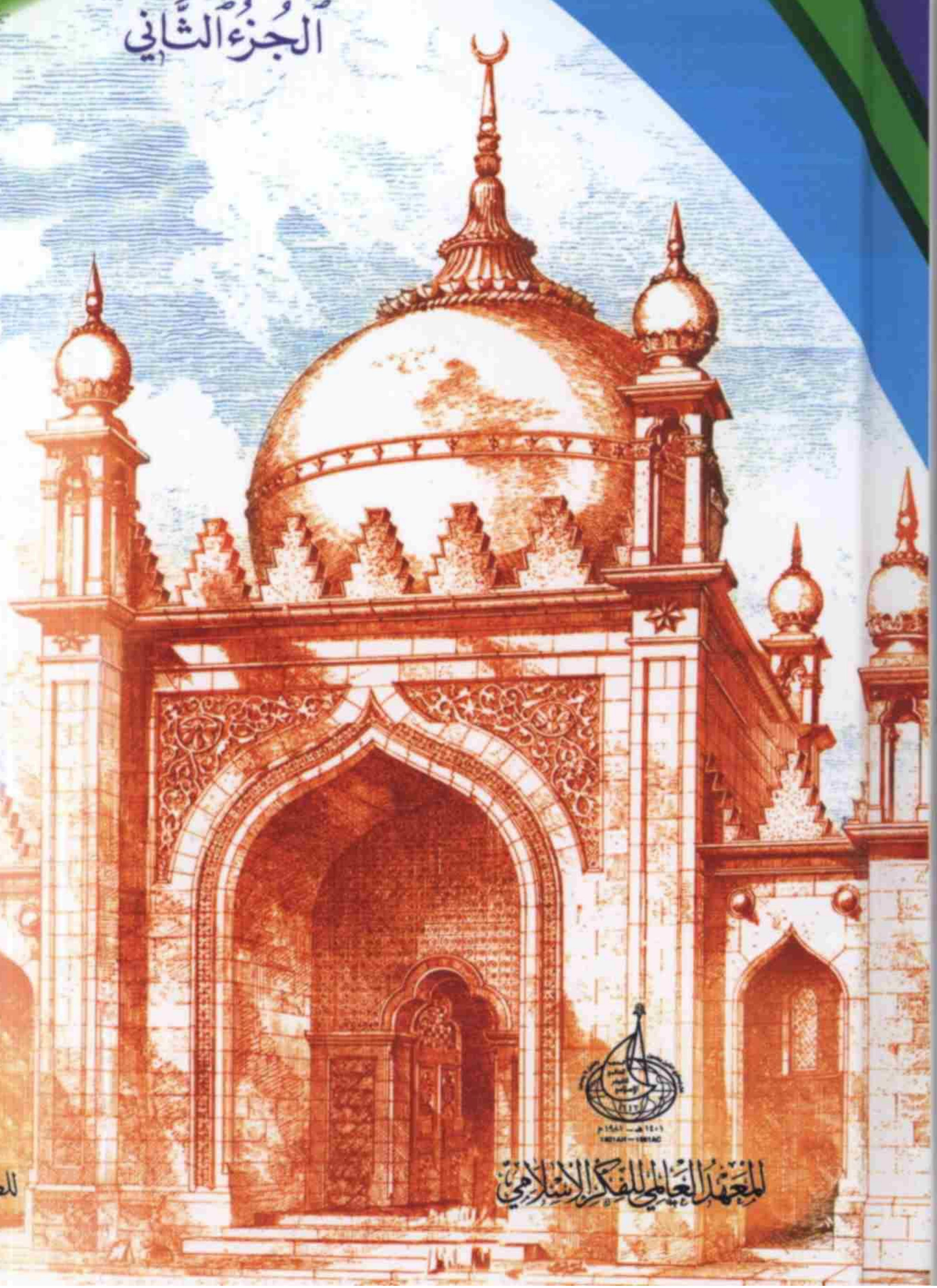
المنهجية الإسلامية

الجزء الثاني

المشاركون
بالترتيب الهجائي

أ. د. أحمد فؤاد باشا
أ. د. أماني صالح
أ. د. حسن عبد اللطيف الشافعي
أ. د. رفعت العوضي
أ. د. زكريا سليمان
أ. د. سيف الدين عبد الفتاح
أ. د. طه جابر العلواني
أ. د. عبد الحميد أبو سليمان
أ. د. عبد الحميد مدكور
أ. د. عبد الرحمن النقيب
أ. د. عبد الوهاب المسيري
أ. د. علي جمعة محمد
أ. د. علي ليلة
أ. د. فتحي حسن ملكاوي
أ. د. نادية محمود مصطفى



دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المنهجية الإسلامية

المشاركون

بالترتيب الهجائي

أ. د. أحمد فؤاد باشا
أ. د. عبد الحميد أبو سليمان
أ. د. أماني صالح
أ. د. عبد الحميد مدكور
أ. د. حسن عبد اللطيف الشافعي
أ. د. عبد الرحمن النقيب
أ. د. رفعت العوضي
أ. د. عبد الوهاب المسيري
أ. د. زكريا سليمان
أ. د. علي جمعة محمد
أ. د. سيف الدين عبد الفتاح
أ. د. علي ليلة
أ. د. طه جابر العلواني
أ. د. فتحي حسن ملكاوي

أ. د. نادية محمود مصطفى

الجزء الثاني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
1401AH - 1981AC

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بطاقة فهرسة : فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية .

المنهجية الإسلامية / أحمد فؤاد .... [وآخرون] .
- ط ١ . - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ٢٠١٠ .
٢ مج ؛ ٢٤سم .　　تدمك ٣ ٨٨٥ ٣٤٢ ٩٧٧ ٩٧٨ .
١ - الإسلام - مبادئ عامة .
٢ - الإسلام - المنهجية .
أ - فؤاد ، أحمد (مؤلف مشارك)　　٢١١

نشر مشترك

الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - جمهورية مصر العربية

الإدارة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الأسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الأزاريطة قسم باب شرق بجانب جمعية الشبان المسلمين هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)

بريديًا : ص.ب ١٦١ الغورية الرمز البريدي ١١٦٣٩

البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com

موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH – 1981AC

IIIT
500 Grove Street, Suite 200
Herndon, Virginia 20170
U.S.A
001 703 471 1133 (O)
001 703 471 3922 (F)
iiit@iiit.org

فهرس محتويات
الجزء الثاني

***

الْبَابُ الثَّالِثُ

أَدَوَاتُ الْمَنْهَجِيَّةِ مِنْ مَنْظُورٍ إِسْلَامِيٍّ

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

المنهجية و أدواتها من منظور إسلامي

أ. د. سَيْفُ الدِّين عَبْدُ الْفَتَّاح

الأستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الأدوات المنهجية من منظور إسلامي

أولًا: مفهوم المنهاجية الإسلامية بين الدواعي والتأصيل:

من المهم أن نؤكد في البداية أن الحلقات المترابطة بين النظام المعرفي والمنهاجية الإسلامية، ومناهج التعامل مع مصادر التأسيس والمرجعية (القرآن والسنة)، ومناهج التعامل مع التراث (الإسلامي والغربي)، فضلًا عن منهاجية التعامل مع الواقع، هي من أهم الأمور التي تجعل من أحد أصول فاعلية النظام المعرفي أن يكون قادرًا على أن يولد رؤى وإمكانات منهجية على شاكلته، ومن أهم هذه الإمكانات ما يتعلق بجانب الأدوات المنهاجية.

ومن المهم كذلك أن نشير إلى أن النظام المعرفي واحد من حلقات موصولة بين النظام القيمي، والنظام العقدي، وأن لكل هذا تأثيرًا وتفاعلًا لا يمكن أن يُنكر أو يُغفل.

○ وفي إطار التمثيل لهذا الوصل فإن « الغيب » كمفهوم عقدي، ومن أهم أصول العقيدة، هو جزء لا يتجزأ من البنية المعرفية، له من الدلالات والتأثيرات على عالم المنهجية؛ ذلك أن مفهوم الغيب بما يحويه من غيب كلي مطلق، وغيب نسبي أصغر إنما شكل أحد عنصرين في تحقيق عدم تبديد الطاقات الذهنية في مناقشات فلسفية لا طائل من ورائها (الغيب الكلي الأكبر) وهذا تكفل به الوحي والحكمة في تدبر المعاني والشعور بالقصور المستولي على جملة البشر.

أما العنصر الثاني فإنما يشير إلى الغيب النسبي أو الأصغر، وهو من أهم موجهات ودافعيات المعرفة والعلم والتحصيل، وهنا تأتي الآيات ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤]، ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]، ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ [النساء: ١١٣]؛ للتعبير عن النسق المفتوح للمعرفة والعلم في إطار إدراك القصور واستمرار التحصيل وضرورات الاجتهاد، وإحداث التراكم، وحدوث الحوادث وتجدد الوقائع والأقضية، هذا كله يغني النسق المعرفي المفتوح وعملية إحسان القراءة.

إن البحث في دائرة بناء المنهجية الإسلامية هو نقلة معرفية مهمة، تنقل دائرة تعامل العقل المسلم من دائرة التكفير واللغة الاتهامية والسجالية، إلى دائرة التفكير بالظواهر والعوالم المختلفة (عالم الأفكار والأشخاص والأشياء والأحداث والنظم والرموز)، وهي منهجية تستلهم أصول التفكر والتدبر والنظر العميق والسير في الأرض؛ ذلك أن الجنوح للتكفير هو عمل سهل ويسير، أما الاتجاه صوب عمليات التفكير فهو نَصَبٌ وكَدٌّ واجتهاد.

وإذا كان تفكير التكفير يورث كثيرًا من المآسي والظواهر النكدة، فإن التفكير ينمي الطاقات الذهنية ويرقي الإمكانات المنهجية بشرط أن يكون عميقًا ومنظمًا ومستنيرًا.

❍ وكذلك فإن البحث في بناء المنهجية الإسلامية يمثل نقلة نوعية أخرى في عمليات التربية العقلية والبحثية، وتتمثل في الانتقال من دائرة الفكر الآبائي الآسر والارتكان إليه، إلى دائرة الفكر المستقل والمستمر والمتجدد في إطار من تربية العقلية الكاشفة، والناقدة، والفارقة، والواعية، والبناءة البانية، وهي أمور تعين على استكشاف المنهجية وعمليات البناء المتعلقة بها.

❍ ويحسن - ونحن نشير إلى هذه المقدمات - أن نذكِّر بضرورة إرساء قواعد التفكير المنهجي من أجل اكتشاف السنن، باعتبار ذلك من أهم مقدمات التفكير الواعي الفعّال، فإن الهدف من السير « في » الأرض هو اكتشاف السنن ما دام الواقع المعاش لا يتيح للمرء أن يرى الصورة بكافة أبعادها أو كاملة الزوايا، وكذلك فإن السير « في » الأرض ليس سيرًا في المكان، ولكنه عبرة بالزمان والتعرف على سنن فاعليات الإنسان؛ فالسير وعي وسعي بكل عناصر الساحة الحضارية، وقانون « العاقبة » هو المهيمن على فاعليات البشر، وهي سنن عدل واستقامة.

السنن وفق هذا الاعتبار عمل منهجي يجسد عناصر الرؤية للعلاقة بين حلقات الزمن المترابطة (الماضي والحاضر والمستقبل)، واكتشاف السنة وتفعيلها في التفكير يعني: يسر فهم الماضي، وحسن فهم الحاضر، وعمق استشراف المستقبل والمآل، وهي كلها تتواصل في حلقات مناهج النظر والتفكير:

التفكير بالحال، والتفكير بالأفعال، والتفكير بالمجال، والتفكير بالمستقبل والمآل، كل ذلك يولّد مناهج تفكير ومناهج تدبير ومناهج تسيير ومناهج تغيير ومناهج تأثير وفاعلية وتمكين.

○ والمناهجية والمنهج[1] مفهومان متمايزان ومفصلان، فالمنهاجية هي علم دراسة الطرائق وتكوينها وبنائها وتفعليها وتشغيلها، فهي منهج المناهج بهذا الاعتبار، أما المنهج أو المناهج ففيه مفردات هنا أو هناك، وأدوات ووسائل، وقواعد وخطوات وإجراءات هي من مكونات المنهاجية ولكن لا تستوعبها بكافة كمالاتها؛ ذلك أن علم المنهاجية يتواصل في رؤية فيما قبل المنهج وفيما بعد المنهج، في سياق واصل ورابط بين هذه المنظومة والعناصر المنهاجية وعمليات التفعيل والتشغيل المرتبطة بها، ومن اليسير أن ندرك أن المنهاجية كتأسيس وبناء، وتفعيل وتشغيل، هي إمكانية وعقبة، « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة؟ »، والعقبة المتعلقة ببناء المنهجية هي من أهم تحديات مناهج التفكير والتدبير، وهي من العقبات والتحديات الكبار التي لا تستحق فقط الاهتمام بل ربما هي جديرة بالاقتحام.

وانطلاقًا من هذه المقدمات الأولى، والمقومات الكبرى يحسن في البداية أن نقرر: أن مصادر التأسيس المرجعية فضلًا عن كتابات التراث، يمكن أن تحرك عناصر منظومة معرفية متكاملة، يتولد عنها (النظام المعرفي) و (علم المنهاجية) فضلًا عما

---

(١) قارن بمفهوم المنهج العلمي: د.نجيب الحصادي، نهج المنهج، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع (١٩٩١م)، (ص ٧ وما بعدها)، (ص ١١٣ وما بعدها)، انظر أيضًا وقارن مفهوم مناهج البحث: د.فاروق السامرائي، المنهج الحديث للبحث في العلوم الإنسانية، الأردن، عمان، دار الفرقان للنشر، (١٩٩٦م).

قرب إلى هذا العمل الاستشراقي وهو مهم في كثير مما يشير إليه من معلومات في هذا الباب د.فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: د.أنيس فريحة، بيروت: دار الثقافة، د.ت.

وضمن إطار المقارنة بين مناهج البحث الإسلامي ومنهج البحث الغربي انظر: د.أكرم ضياء العمري: مناهج البحث وتحقيق التراث، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، د.ت، (ص ٧ وما بعدها).

وفي تعريف المنهج وأقسامه من المعاجم اللغوية والفلسفية وهو أمر تحسن مطالعته والوقوف عند بعض مفرداته: د.عبد الهادي الفضلي، أصول البحث، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، بيروت: دار المؤرخ العربي، (١٩٩٢م)، (ص ٤٩ وما بعدها).

انظر أيضًا: د.سعيد إسماعيل صيفي، قواعد أساسية في البحث العلمي، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٩٩٤م)، (ص ٦١ وما بعدها).

يتركه ذلك من تأثير على الواقع البحثي من ناحية والواقع المعاش بكافة تنوعاته من ناحية أخرى[١].

ومن المهم أن نقرر كذلك أن عناصر النظام المعرفي الإسلامي، وبناء المنهاجية المتولدة عنه والمنبثقة منه عمليات لم تكتمل بعد، وربما لم يبذل فيها الجهد اللائق بها، بحيث تؤصل قاعدة معرفية منهجية صلبة، تناطح المتاح في حقل المناهج الغربية، والجاهز في سياق الأدوات البحثية والاقترابات المختلفة لمعالجة الظواهر المتنوعة وطرائق تناولها.

○ وتبدو لنا عناصر عدم الاكتمال في عدة مظاهر مختلفة أهمها:

- أن الموضوعين ربما كتب لهما بعض التأصيل، ولكن هذا التأصيل كان خاليًا من عناصر التفعيل وآليات التشغيل.

- أن الموضوعين كتبت فيهما كتابات متناثرة بحيث لم تحدث التراكم المطلوب والتنسيق بين الجزئيات على النحو المأمول.

- أن الاجتهادات في هذا المقام ظلت فردية، فرضها الاهتمام البحثي، وأحيانًا أخرى التحديات المنهاجية الغربية، إلا أن هذه الاجتهادات ظلت قاصرة بحكم فرديتها، مقصرة بحكم طاقتها.

- أن هذه الموضوعات ذات الطبيعة النظرية تظل في حالة إهمال لطغيان الاهتمام بالحركي على حساب التنظيري، والاهتمام بحركة الواقع بآنياتها وتتابعاتها على حساب التأمل الفكري والتأصيل النظري، كما أن هناك بعض تصورات جعلت الحصيلة ضئيلة مقارنة بالحاجة الملحة لعملية التأصيل.

- أن البعض تصور أن قوة المصادر التأسيسية تجعل الكلام بها وعنها، قوة لمن يتحدث بها، حتى لو تحدث بلغة غير منظمة أو غير منضبطة. هذا التساهل خلق حالة من البحث العائم على سطح الظواهر، والغائم بحيث لا تتبين عناصره الأساسية أو ملامحه الأصيلة.

---

(١) انظر: في هذا المقام محاولة تأصيل المجالات التي يجب أن تهتم بها عملية إسلامية المعرفة من (النظام المعرفي، المنهاجية الإسلامية، كيف نتعامل مع القرآن والسنة؟ كيف نتعامل مع التراث الإسلامي؟ كيف نتعامل مع التراث الإنساني؟).

- د.طه جابر فياض العلواني: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٦م).

- أن البعض رأى أنه لا فصل بين المصادر التأسيسية والمرجعية ومحاولات اجتهاده ورؤيته، فبدأ يتحدث عن أن ذلك رأي الإسلام وما عداه باطل، وهذا موقف الإسلام وما عداه ضلال، وبدت الاجتهادات لا في نطاق التداول والمشورة البحثية بل في نطاق التقرير والأمر، والنفي لأي رؤى قد تتحفظ هنا أو تضيف هناك أو تعدل، أو تطلب العرض للأمر على أشكال مختلفة، وربما تقترح أنماطًا متنوعة في الصياغة.

وقد عنى ذلك - ضمن ما عنى - الحديث عن المنهج في إطار شعارات مرفوعة من غير تفعيل، على الرغم من صلاحيتها للتفعيل كنماذج، كما تصلح لنقلها للغير لمناقشتها، فضلًا عن إمكانيات محاكاتها بشكل واعٍ في نماذج أخرى.

- أن الحديث في هذا المقام قد دار في نطاق العموميات والكليات من دون الانطلاق إلى البحث في العمليات والآليات والإجراءات.

وربما - بناء على ذلك - نظر البعض إلى الفلسفة الإجرائية نظرة احتقار؛ لاهتمامها بالتفصيلات، وإذا كان حديث الكليات هو من الأمور المهمة، فإن حديث الإجراءات بترجمة الكليات إلى إجراءات هو من الموضوعات الأهم. وليس معنى ذلك الاكتفاء بأحدهما عن الآخر.

إن نهج الصحابة (رضوان اللّـه عليهم) والذي عبر عنه أحدهم بقوله: كنا نحفظ الآية أو الآيتين فلا نغادرهما حتى نعمل بهما؛ يعني عناصر القراءة المتكاملة والتفكير المتوازن بين أصول الحفظ العقلي، والحفظ العملي بالتطبيق في الواقع، فكان العمل بهما تفكيرًا متواصلًا وتدبرًا للمعاني، والمطلوبات والمنهيات، وطرائق الالتزام، وفهم الواقع وتقديراته، وفروض الوقت وما يقتضيه ذلك، وفقه الحال بكل مفاصله، وفقه المآل بكل استقبالاته وكل تأثيراته، والبحث في أصول الفاعلية والتمكن، وتحويل عناصر القدرة بالإرادة من عناصر الممكن إلى حيز الإمكان إلى فاعلية التمكين. إنها العقلية الإجرائية[1] ذات الحجية العالية، والتي تترجم العلم إلى عمل، يسهم في نجاح حركة العمل موصولة بالفاعلية بغض النظر عن محتوى العمل وغاياته ووسائله في تلك العقلية الإجرائية النفعية

(١) في إطار تلك العلاقة بين العلم والعمل انظر: الخطيب البغدادي: اقتضاء العلم والعمل، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي، (الطبعة الرابعة) (١٣٩٧هـ)، (ص ١٥).

المحضة، التي تتحرك صوب التمكين الواقعي. أما أصول التمكين للحق والصواب فهي في الشجرة الطيبة: ذات الأصل الثابت، وفرعها في السماء، موصولة أرضها بسمائها، موصولة قاعدتها بغاياتها، موصول تأسيسها بعلوها، وهي دائمة العطاء بالفعل الإنساني والإذن الإلهي، في حركة عطاء دائم متجدد ﴿ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾ [إبراهيم: ٢٥]، ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾ [إبراهيم: ٢٧][١]، فما بين التمكين في الرؤية والتفكير في الرفعة بالعمل الصالح علاقة تنتج التمكين والتثبيت والتأصيل لعالم المؤمنين وعالم أفكارهم وأشخاصهم وأشيائهم وأحداثهم في الواقع الممتد زمانًا ومكانًا وإنسانًا.

ومن أصول الجمع بين القراءتين أن نقرأ الجزئي ضمن الكلي، أو نحول الكلي إلى إجرائي، وأن نسكن الإجرائي في الكلي. عمليات بعضها من بعض لا تنفصل ولا ينبغي لها ذلك[٢]. هذا هو معنى العلاقة الحميمة بين الفكر والعمل، بين النظر والحركة، فأصل « الأصل » « الوصل » على ما يؤكد الطوفي[٣].

○ إلا أن عناصر عدم الاكتمال تلك وحال التشوش البحثي والمنهجي، هي في واقع الأمر تشكل الحالة الداعية الواعية الساعية إلى التفكير بعملية البناء المنهجي في منظورها الإسلامي، بإسهاماته المتراكمة في هذا المقام وتحديد أصول ذلك البناء، وإمكانات تفعيله، وقدرات تشغيله فضلًا عن علاقته بالأنساق المنهجية المغايرة وإمكاناته - ضمن شروط متعددة؛ وذلك بالتعامل معها وتناولها وفق أصول:

- المنهج النقدي.

---

(١) وفي المعنى: ﴿... إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ [فاطر: ١٠].

(٢) انظر: د.طه جابر العلواني: الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة في الكون، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٦م)، وهناك طبعة أخرى عن القاهرة: دار الهداية، (١٩٩٥م).

والجمع بين القراءتين يجب أن يرتبط بوجهة القراءة، وفقه القراءة وفنيات القراءة، قرب إلى هذا: محمد عدنان سالم، القراءة أولًا، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، (الطبعة الثانية)، (١٩٩٤م).

انظر أيضًا: د.عبد الكريم بكار: القراءة المثمرة: مفاهيم وآليات، دمشق: دار العلم، بيروت: الدار الشامية، (١٩٩٩م).

(٣) انظر ذلك في: الشيخ سعد بن ناصر الشفري: التفريق بين الفروع والأصول، الرياض: دار المسلم، (١٤١٧هـ)، (ص ٢٦). وقد قاله الطوفي: إن الأصل من معاني الوصل.

- المنهج المقارن.

- المنهج الاصطفائي.

وفي إطار هذه الرؤية الكلية والتكاملية وفق أوزانها العدل تتأسس لبنات البناء.

الإطار المنهجي: بين الإمكانات المنهاجية الغربية المتاحة والمنهاجية الأصيلة والبديلة:

١ - **مفهوم المنهج:** ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨]، فالمنهاج هو الطريق الموصل للمقصد، وبقدر اكتمال المقصد وبيانه يكون المنهاج المؤدي إليه كذلك[١]، والمنهج ودراسته لا يمكن أن يكتمل إلا بالفطنة لما يمكن تسميته بما قبل المنهج، أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه، فالمنهج ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادة وشطر في معالجة التطبيق[٢].

فالمنهاجية تعتبر علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات، أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية والمقصد على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال[٣]، وأهم خصائصها الوضوح والنظامية والضبط والعمق في التحليل والتفسير، وفقدان أي وظيفة من تلك يفقد المنهاجية جوهرها ومعناها.

٢ - **الوعي المنهجي:** من الضروري الإشارة إلى الوعي المنهجي؛ ذلك أن افتقاد هذا الوعي يجعلنا ننحرف بالمنهاجية ووظيفتها، بل قد يتطرق بنا الأمر إلى الإطلاق على بعض منها اسم المنهج، رغم أنها لا تمتُّ لهذه التسمية بصلة؛ فالمنهاجية في حقيقتها تعد مصدرًا لابتغاء الرشد وتحقيق الوعي، فإذا كان المنهج هو الطريق الموصل إلى المقصد فإنه يفرض علم الطريق وبيان الوصول، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه مقام

---

(١) انظر المعاجم اللغوية مادة « نهج ».

انظر أيضًا: د. فارس أشقر: مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، تصدر عن معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، العدد الأول، (١٩٩١م)، (ص ٣٣ - ٤٧).

(٢) محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة: دار الهلال، أكتوبر (١٩٨٧م)، (ص ٣٤ وما بعدها).

(٣) د.منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، بحث ضمن اللقاء العالمي الرابع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الخرطوم، يناير (١٩٨٧م)، (ص ١٢): طبع هذا البحث ضمن أوراق هذه الندوة في (الطبعة الأولى)، (ص ١٧٩ - ٢٣٢).

المرشد الأمين الذي يبين معالم الطريق(١).

وتفرض الدراسات الإسلامية ذلك التأصيل للفكر المنهجي لتحقيق التحصين الثقافي والتميز الحضاري، وضرورة العودة إلى الجذور والينابيع الأساسية والتمكن من العلوم الأصيلة لتراثنا، واستئناف البناء على الأصول الحضارية والثقافية الإسلامية؛ ليأتي التجديد من مواضع صحيحة، مبنيًّا على أصول سليمة، وتحكم حركته ضوابط شرعية، ويقف على أرض صلبة في مواجهة كل ما يحاصره أو يطارده ليرده عن دينه إن استطاع، ويتحقق به الصلاح المطلوب لعمارة الأرض، والقيام بأعباء الاستخلاف الإنساني عن جدارة وأهلية واستحقاق.

ومن الحقائق التي هي في حاجة إلى التأكيد الدائم والتنبيه المستمر: أن غياب المنهج وفقدان الضوابط الشرعية يؤديان إلى الفوضى الفكرية في الحياة العلمية والثقافية، وهو ما يتمثل في ضياع المقاييس، وكثرة التكرار والاجترار والتبعثر، وضياع الرؤية الشاملة، وعدم إبصار الأولويات، وتوالي النكسات الفكرية والسياسية، والتجاوز في دخول الساحة الفكرية، ومحاولة المساهمة فيها ممن يحسن ذلك وممن لا يحسنه، والاجتراء على القول في الدين، وتفسير مقولاته ونصوصه بلا فقه ولا علم؛ فلكل علم منهجه وأهله وضوابطه؛ لذلك تبقى الحاجة ماسة إلى الكتابات المكثفة في المنهج، بعد هذه الفوضى الفكرية التي تسود حياة المسلمين الثقافية، والتي تشكل بحق أزمة في المنهج(٢).

ويبقى المطلوب دائمًا إشاعة علوم المنهج في الأمة بشكل عام، واستمرار تناولها بالبحث والدرس والنقد والموازنة والترجيح، حتى يشكل البحث في المنهج مناخًا عامًّا ينشأ عليه عقل الأمة، ويشكل جوهر وعيها بالمنهج والشرعة؛ ولا خيار - ونحن نحاول إصلاح ما فسد، وتقويم ما انحرف، وإحياء ما غُيِّب أو اندرس، وتجديد الأمة بدينها -

---

(١) المرجع السابق، (ص ١٢).

انظر وقارن في مفهوم المنهج والمنهاجية: د.نصر محمد عارف: نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية، واشنطن: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، (١٩٩٨م)، (ص ٧٣ وما بعدها).

(٢) عمر عبيد حسنة (مقدمة)، في د.همام عبد الرحيم سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم (١٤٠٨هـ)، من (٧ - ١٢).

انظر وقارن: د.نصر محمد عارف (تحرير وتقديم)، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (١٩٩٦م)، انظر بصفة خاصة المقدمة الضافية التي كتبها (ص ٧ - ١٤).

إلا بالعودة لتمثل العلوم الأصيلة، واكتساب المناهج التي قامت عليها حضارتنا وتراثنا (الوعي بالمادة).

- إلا أن هذا التمثل لا تكتمل عناصره ولا مكنات تفاعله إلا (بفقه عملية التطبيق) والتي تعني الوعي بأمرين:

الأول: أنه من المطلوب أن نقف مع العلوم الأصيلة لوصلها بواقع الحياة، بعد أن توقفت وأصبحت تجريدات بعيدة عن الواقع، ومقولات نظرية ومنظومات محفوظة لا تلد فقهًا ولا تدخل واقعًا، ولا شك أن هذه الدراسات المنهجية ليست مقدسة لذاتها، وإنما تكتسب قيمتها بما تقدمه من نتائج تنعكس حضاريًّا وثقافيًّا على حياة الأمة؛ لأنها في نهاية المطاف من علوم الآلة التي تكتسب للاستخدام، ومن المؤسف حقًّا أن الكثير من هذه العلوم التي تشكل المنهج الأساس للعقل المسلم لم يبق لها في حياتنا إلا القيمة التاريخية، أما القدرة على الاستفادة من الماضي وصناعة الحضارة، فلا تكاد تذكر، خاصة على مستوى المنهاجية[1]. إن هذه الخطوة الإيجابية التي تشكل جوهر التجديد على المستوى الفكري والمنهجي إنما تقود إلى الوعي بالأمر الآخر.

الثاني: أن منهاجية التلفيق، والتجديد من خارج، إنما تعبر عن إخفاق على المستوى المنهجيّ ساهم في تكريس التخلف وتنميته؛ لأن هذه المنهاجية أخطأت جوهر المنهج ذاته بينما قاست الواقع الحضاري للأمة بغير مقياسه الصحيح، وقوّمت البناء على غير أسسه، ودرست ظواهره بغير أبجدياته وعناصر خصوصياته، واعتبرت الحضارة الغربية وعلومها هي المقياس لكل حضارة، وهو أمر آن الأوان لمراجعته بل ومواجهته.

ومن هنا تبدو عملية الوعي المنهجي ذات عناصر متعددة متفاعلة[2]:

---

(١) د. همام عبد الرحيم، الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم (١٤٠٨هـ)، (المقدمة وما بعدها)، انظر أيضًا (ص ١٥ وما بعدها).

انظر أيضًا حول الدواعي والضرورات، خاصة في إطار سيادة المناهج الغربية: محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩١م).

وفي إطار البحث في الإمكانية التراثية لتأسيس مناهج بحث انظر: د.علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربية (الطبعة الثالثة)، (١٩٨٤م).

(٢) سيف الدين عبد الفتاح: النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٨م)، (ص ٧١ وما بعدها).

١ - الوعي بالمادة ومصادر التنظير المنهجي الإسلامي.

٢ - الوعي بالإمكانات المنهاجية الغربية المتاحة ومراجعتها.

٣ - الوعي بالتطبيق المنهجي والتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي.

٤ - الوعي بالصعوبات.

٥ - القدرة على ترجمة ذلك الوعي في عملية بناء منهاجية متكاملة، تتعلق بالحديث عن الكليات والإجراءات في عملية متصلة غير مقطوعة عن النظام المعرفي، ولا ممنوعة من عمليات التفصيل والتشغيل.

٣ - **منهاجية التغريب والتراجع إلى مواقف الفكر الدفاعي:** إن الحديث عن منهجية التغريب هو أمر من قبيل التجاوز، وهي في جوهرها - أي المنهجية - تجد مصادرها وأسسها ومظاهرها في كتابات الاستشراق، ومؤلفات التنمية، والكتابات الغربية المتعددة في الوطن العربي والشرق الأوسط، فضلًا عن ذلك كتابات معظم المتغربين الذين احتذوا بالفكر الغربي حذو القذة بالقذة، وانحشروا معهم في جُحر الضب، وهي منهاجية تتعامل مع مختلف الظواهر المتعلقة بالمسلمين والإسلام والواقع العربي خاصة، وفق منظومة المفاهيم الغربية وقياسًا عليها، ولا تحسن إلا بالاستعانة بالمناهج الغربية من دون نقد أو مراجعة [1]، وهي حتمًا تعتمد في ذلك على مصادر غربية تجعل مقولاتها ومفاهيمها المعيار، وهي لا تقف عند هذا الحد بل تنطلق في سبيل تحقيق الإحلال لهذه المفاهيم والمناهج والمقولات والمصادر وتكريس وجودها، والتعامل معها على أنها العلم المعاصر، وكل ما عداها ليس بعلم، وتسعى إلى تهميش كل منهج أو مفهوم أو مصدر ينبع من حضارة غير حضارة الغرب، وتؤكد تخلفه وعدم صلاحيته وفقدانه للفاعلية، وكل هذه الكتابات ما زالت ترث منهاجية الاستشراق - قديمها وحديثها - في معالجة كل فكر مغاير أو مناقض.

وليس من قبيل المصادفة أن يبدأ الاستشراق بالهجوم على العقيدة في البداية، ثم تشويه النظم التي ارتبطت بالخبرة الإسلامية، وأخيرًا الانتقال إلى رسم سياسات للحركة وعملية الإنهاء، حتى تكون عملية الإحلال راسخة، وعلى هذا تعد معظم الكتابات

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح: النظرية السياسية من منظور إسلامي، (ص ٤٧ وما بعدها)، (ص ٤٠ وما بعدها).

الغربية في التنمية السياسية والشرق الأوسط ليست إلا استشراقًا جديدًا، اتبعت نفس أصول منهاجية الاستشراق، وإن اختلفت أساليبها وأشكالها وأدواتها المنهاجية.

وتشترك هذه الكتابات في الغالب الأعم في سمة أساسية هي عرض الحجة ونقيضها في دراسة الإسلام والمسلمين، ومن ثم تشير إلى مجموعة الحجج ونقيضها في دراسة الإسلام، وعدم قدرته على مواجهة قضايا العصر، كما لم تترك بابًا إلا وطرقته من أجل تحقيق مقاصدها[1]، هذا الوضع ربما استدعى موقف الدفاع من جانب الباحثين المسلمين، دون الفطنة إلى أن الاستغراق في هذا الموقف ليس إلا تبديدًا للطاقة الذهنية، والتي تجعل من رد الفعل محور حركتها الفكرية، **ويتخذ هذا الموقف الدفاعي**[2] **أكثر من شكل:**

١ - **اتجاه التفاخر..** والذي يحاول إثبات أن الغرب بنى أصول حضارته على أسس المعرفة الإسلامية آنذاك.

٢ - **اتجاه التبرير والاعتذار،** والذي يجهد في الدفاع عن شبهة هنا أو هناك، دون أن يدري أن هذا أحد أهداف منهاجية التغريب والاستشراق.

٣ - **اتجاه افتراض التشابه بين عناصر أو مفاهيم في الفكر الغربي والرؤية الإسلامية،** وهو توجه يجهد فكره في إحداث عملية تلفيق، قد لا تقوم على أساس منهجي.

وهذه الاتجاهات قد يكون لها ما يبرر قيامها بهذا العمل، وقد تكون أدت أهدافها في حينها، لكنها ظلت الطرف السلبي القابل، والمفعول به لا الفاعل، وقد آن لها ألا تغفل عن الخطورة وتنتقل من موقف ردود الأفعال إلى عملية البناء الفكري والمعرفي والمنهجي.

قضايا حول المنهاجية:

تتناول هذه النقطة الحديث عن المنهاجية وصعوبات تطبيقها، وتثار بهذا الصدد مجموعة من الملاحظات الخاصة بتطبيق المنهاجية وطبيعة النظر إليها، ومجموعة أخرى من الملاحظات تتعلق بقضايا نظرية مهمة.

---

(١) انظر في ذلك: منير شفيق: الحجة ونقيضها في محاربة الإسلام، جريدة الشعب، أول يوليو (١٩٨٦م)، (٨ يوليو ١٩٨٦م).

(٢) قارن وقرّب إلى هذا: عمر عبيد حسنة: نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم (١٤٠٥هـ)، من (٥٨-٧٠).

فأما عن الملاحظات الخاصة بتطبيق المنهاجية في الدراسات الاجتماعية عمومًا يمكن القول:

- إن كافة المناهج المتاحة والمسيطرة والغالبة لدراسة أي قضية أو ظاهرة من ظواهر العلوم الإنسانية والاجتماعية إنما تعود إلى نتاج الفكر الغربي في تطوره؛ حيث تستخدم هذه المناهج بلا أدنى مراجعة أو فحص.

- إن معظم الدراسات الاجتماعية المعاصرة شأنها في ذلك شأن معظم الدراسات الإنسانية تنظر إلى المنهاجية - على أهميتها - من حيث تطبيقها البحثي بنوع من التساهل الشديد والتبسيط المخل؛ إذ لا تعالج هذه القضية في إطارها الكلي من فقه المعرفة، والذي يشمل (تاريخ العلم وتطوره - نظرية المعرفة - فلسفة العلم وأطره المرجعية، علم اجتماع المعرفة والمنهاجية). ومن ثم أصبحت قضية « اللياقة المنهاجية » و« صلاحية المنهاجية » وتكافؤ المنهج مع الظاهرة المراد دراستها بعيدة عن تفكيرها. وظل التطبيق المنهجي - رغم ادعاء كل دراسة أنها ستستخدم مجموعة المناهج والأدوات البحثية - هامشيًّا، بل ربما لا تستخدم المنهجيات المشار إليها في بداية الدراسة مطلقًا، ولا يكون لها أدنى تأثير في مجرى الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وصار التعرض لها في بداية البحث ليس إلا نوعًا من الاستكمال أو « سد الخانة ».

- وفي هذا السياق ظل تطبيق المنهاجية الغربية بتنوعاتها في العلوم الإنسانية والاجتماعية لا باعتبارها مناهج بحثية قابلة للنقد والمراجعة، بل طبقت باعتبارها مسلمات لا يرقى إليها شك غير قابلة للنقد.

- رغم أن هناك محاولات - على ندرتها - قد أخذت على عاتقها النقد لهذه المناهج، فإنها في جوهرها ظلت تمارس هذا النقد الجزئي من على أرضية الغرب ذاته، وما تبع ذلك من تعديلات جزئية على المنهاجية ذاتها، وتناست هذه الدراسات جميعًا الرؤية الكلية للمنهاجية وبحثها في إطار « فقه المعرفة »، ولم تطرح مجموعة من التساؤلات التي تشكل في جوهرها مضمون الملاحظات الخاصة بقضايا من طبيعة نظرية تؤثر بدورها على عملية التطبيق المنهجي لها، هذه الرؤى غير مانعة من القدرة على الاستفادة من المنهجية الغربية بما تقدمه من أدوات، يمكن انتخاب واصطفاء ما يمكن منها أن يشكل أدوات فاعلة في الدراسة للظواهر المختلفة، على أن يتم تسكينها بل وتمثلها في سياق أنساق المنهاجية الإسلامية وانسجامها في أصول النظام المعرفي الإسلامي.

هذه الملاحظات النظرية يمكن صياغتها في مجموعة من التساؤلات المهمة(١):

- هل يمكن الفصل في المنهاجية بين فلسفتها وأصولها، وبين طريقة البحث، وأدواتها ووسائلها؟؟

- ويتبع التساؤل السابق: هل من الجائز في ظل الاختلافات الواضحة بين الاستنادات الفلسفية لمناهج متعددة، تحقيق ما يمكن تسميته « بالتكامل المنهجي » بين مناهج متنافرة ومتناقضة، أم أن قضية التكامل المنهجي تصير بذلك غير ذات معنى أو مضمون؟

- هل من الجائز نظريًا وتطبيقيًا تجزؤ المنهاجية؟ أو بعبارة أدق: هل يمكن تحويل المنهاجية - بإدخال تعديل شكلي عليها - عن أصولها واستناداتها الفلسفية؟ وإذا كان الأمر ممكنًا فهل المنهج يظل هو هو، أم لا يصح أن يطلق عليه حتى اسمه السابق؟

- وكذلك هل من المقبول علميًا استخدام المنهاجية الغربية، في حين تعاني معظم مفاهيمها الأساسية التي تشكل أهم مكوناتها - من الغموض - أو التعدد في المعاني إلى حد التعارض والتناقض مثل: الطبقة - الوظيفة .. إلخ؟

- إنه من البيِّـن أن المنهج لا يجوز أن يبرز مجردًا من مقولاته ونماذجه ومفاهيمه الأساسية؛ لأنه تشكل فيها ومن خلالها، ومن ثم فإن المنهج الذي تَـكَوَّن عبر دراسة النمط الحضاري الغربي أو النمط الرأسمالي يحمل لا محالة هذا النمط فيحاول إعادة إنتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إذا ما تدخل في دراسة نمط آخر أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة، أو بعبارة أخرى يصبح النمط الغربي معياره في رؤية الأنماط الأخرى، ويظل مقياسه فيما يصدره من أحكام عليها، كما أن المقولات التي يكون المنهج قد أنتجها وسميت باسمه تصبح كالطوق في عنقه، فلا يستطيع أن يتحرر منها أو يتحرك في أية دراسة إلا من خلالها أو بتأثيرها.. وكل منهج يحمل في مكنوناته موضوعات ومفاهيم حول: الدين والأمة والفكر والثقافة والاقتصاد والاجتماع والكون والطبيعة والأخلاق والقيم وما إلى ذلك؛ فهل يمكن استخدام هذه المقولات والمفاهيم المشتقة من تجربة المجتمعات الإسلامية؟ وهل يمكن تعديتها تلقائيًا وآليًا، وبصورة عفوية دون فحص

---

(١) انظر في جملة هذه الأسئلة وغيرها: سيف الدين عبد الفتاح: في النظرية السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، (ص ٤٣، ٤٤).

التميز والاختلاف، والفروق بين رؤية الإسلام لهذه المفاهيم وبين الرؤية الغربية لها؟ وأخيرًا هل يمكن فهم الإسلام من خلال ما تحمل مناهج الغرب من مقولات حول الدين مثلًا.. وكذا النمط المجتمعي الإسلامي؟ أم أن قراءة النمط المجتمعي الحضاري يجب أن تكون ضمن منطقه الخاص، منهج لا يقرأ النمط المجتمعي الحضاري المحدد إلَّا من خلال منطقه الخاص النابع من آليات حركته ومختلف مكوناته، فضلًا عما يلزم ذلك من تفهم وتطبيق أبجدياته(١).

كل هذه القضايا تزكي ضرورة نقد أصول المنهاجية الغربية المتاحة وفق منهج كلي، لا جزئي ينتقد الفروع متغافلًا عن الأصول، وهذه القضايا تعد أهم دواعي بناء منهاجية بديلة وأصيلة للدراسات السياسية الإسلامية، وتظل عملية الاستفادة من بعض مفردات المنهجية الغربية (خاصة في مجال الأدوات) أمرًا مهمًّا، ولكن في سياق هذه الرؤية الكلية والشاملة لا تفقد معها المنهاجية اللياقة في التناول أو الفاعلية في التطبيق.

الأدوات المنهاجية والمفاهيم الإطارية الكلية وموضعها منها:

من البديهي أن الظواهر الاجتماعية والإنسانية والحقائق التي تعبر عنها لا يستطيع الباحث الإمساك بها في ذاتها أو تقليبها أمام عينيه لتفكيكها وتحليلها من أجل فهمها والتعامل معها وتطويعها إلا من خلال أدوات ووسائط وآليات وأساليب ووسائل وتكنيكات بحثية ومنهجية.

إذ عادةً ما يتم الاقتراب في إطار منهج التناول من هذه الظواهر بحثًا عن حقائقها، من خلال أبنية نظرية وأطر مفاهيمية بأدوات ووسائل منهاجية معينة، تمكن من الاستثمار الأدق والأعمق والأكثر تنظيمًا والأبعد تفسيرًا، ضمن علاقات أكيدة بين الباحث والظاهرة موضع الدراسة، والأداة التي يتوسلها الباحث لتطبيق المنهج واستثمار إمكاناته بما يحقق الهدف الأساس من العلم في تحقيق درجة عالية من الدقة والضبط، وربما أن هذا ينطبق في الإفادة من هذا الإطار المنهاجي المتعلق بمنهج التناول في إطار يؤسس لمناهج التعامل مع الظاهرة والإفادة المباشرة وغير المباشرة لعمليات التفعيل والتشغيل أو بما

---

(١) في سياق ارتباط المنهاجية بالنمط الحضاري والمجتمعي في شق التطبيق، انظر: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، بيروت: دار الكلمة للنشر، (١٩٨٤م)، (ص ٩٥- ٩٩) ومواضع أخرى متفرقة.

يمكن أن نشير إليه في عالم الهندسة الاجتماعية، ومعمار الظواهر الإنسانية في التطبيق وعلى أرض الواقع.

ومن هنا فإن العلم لا يتعلق فحسب بمعرفة عالم الأشياء، أو الظواهر في ذاتها، وإنما هو أبعد من ذلك حينما يبحث في عالم العلاقات والقوانين أو المبادئ التى تحكم العلاقة بين الظواهر بعضها ببعض.

ومن ثم فإن هناك دائمًا واسطة بين الباحث وموضوع البحث، هذه الواسطة هي النظريات والمناهج، وما تشتمل عليه من مفاهيم وفرضيات وعلاقات، ومن هنا فإن الحديث عن هذه الأمور الكبرى باعتبارها أدوات وآليات ووسائط لا يعد تعسفًا أو تزيدًا في هذا المقام، بل هو في جوهره محاولة من الباحثين أن يمتدوا بأفق الأدوات إلى أبعد من الأساليب البحثية والتكنيكات والفنيات المنهاجية، وبدون فهم للعلاقة بين عملية التنظير وعملية التطبيق والوسائط والأدوات الرابطة بين هاتيه العمليات، إنما يؤكد الروابط المختلفة بين إمكانية نظرية توليد أدوات بحثية ومنهاجية، وكذلك إمكانية الواقع بأن يشير علينا بأدوات منهجية ناجعة لفهمه والتعامل معه.

وعلى هذا فإن الأفق الممتد للعمليات المنهاجية يجعل من النظريات كأدوات، وكذلك المفاهيم، وكذلك عالم العلاقات بين هذه الظواهر، ومن غير فهم معنى الأداة بهذا الاتساع سنجعل عالم الأدوات يتصل بتقنيات فنية أكثر مما يتصل بأدوات موصلة ووسائط واصلة بين العلم والنظرية والمنهج والنموذج والأدوات والأساليب والآليات.

ومن هنا فإن طبيعة المعرفة ومصداقيتها، وقربها من اليقين، وبعدها عنه، وقدرتها على التعبير على حقائق الظواهر الإنسانية والاجتماعية أو بترها وتشويهها، واجتزائها وتفسيخها، وتزييفها، وعمائها، متوقفة بشكل أساسي على الترابط بين مسالك ثلاث تتكامل مع بعضها في النظر والوجه بلوغًا إلى الهدف والمقصود (منهج النظر، ومنهج التناول، ومنهج التعامل).

وعلى ذلك تبدو الأدوات المنهجية واسطة واصلة بين منهج النظر ومنهج التعامل، وتبدو كذلك رابطة بين منهج التناول ومنهج التعامل، هي بذلك تعني ضمن ما تعني وصل عناصر الرؤية الكلية بالأدوات المنهاجية، وربط الأدوات المنهجية بالتعامل مع

الواقع؛ فتكون وسائط تفهم معنى الأصول والكليات المنهجية، كمقدمات لعملية الوصل والوصول إلى فهم الواقع، وهي بهذا الاعتبار أدوات ووسائل هي أقرب ما تكون إلى مقدمات للواقع الكلي الذي يرتبط بالبحث والباحث والمنهاجية. وقديمًا قالوا: من اضطربت في يده الأصول فقد حرم الوصول.

وغاية الأمر في ذلك أن النظرية ومن ثم المنهج ليست فقط وسيلة للوصول إلى المعرفة، أو طريقة يسلكها العقل لفهم الواقع وتفسيره وربما التنبؤ به، فحسب، بل إن هناك علاقة بين الوسيلة والموضوع، هي التي تعطي معنى لحجية الأداة وقيمتها في العمل البحثي والمنهجي، وتجعل كلًّا منهما يؤثر في الآخر؛ فالوسيلة تعيد تشكيل الموضوع، ومن ثم لا يظهر منه ولا يمكن معرفته إلَّا ما تستطيع الوسيلة حمله والتعبير عنه، وما تريد عرضه وكشفه. فالأداة أداء وتأدية، أداة منهاجية تؤدي إلى الموضوع وإلى الباحث بقدر ما تحمله من عناصر حجية تتمثل في صحتها وصلاحيتها ولياقتها، وما يدخل فيها من مفاهيم وفرضيات ومقولات وعلاقات، ولا تستطيع أن ترى في الموضوع إلا ما هي مؤهلة لرؤيته أو قادرة على قراءته، ومن ثم فالوسيلة وكذا الأداة ليست إطارًا محايدًا يعكس الواقع كما هو، ويحقق غاية الفهم والتفسير بصورة تامة وكاملة، بل إن الوسيلة التي ترتبط - تلازمًا مع النظرية والمنهج والنموذج - تشكل عنصرًا حيويًا متفاعلًا له إدراكه الذاتي يجعله يظهر ويبرز من الحقائق ما يتسق مع نسقه العام[1].

---

(١) انظر في أدوات البحث: د.جابر عبد الحميد، د. أحمد خيري كاظم، مناهج البحث في التربية وعلم النفس، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، (١٩٧٨م)، (ص ٢٥٣ وما بعدها).

- د. عبد الباسط عبد المعطي، البحث الاجتماعي:محاولة رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، (١٩٨٤م)، (ص ٣٩، ٤٠)، وانظر في الأدوات المختلفة (ص ١٦٣ وما بعدها).

انظر في الرابطة بين وسائل جمع البيانات وأدوات البحث: د. معن خليل عمر، الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (١٩٨٣م)، (ص ١٨٦ وما بعدها).

وفي إطار أن كل منظور لا بد أن يرتبط بمنهج وكل منهج لا بد أن يرتبط بأدوات انظر: ستيفن كول، منهج البحث في علم الاجتماع، تعريب: د.عبد الهادي الجوهري، د. أحمد النكلاوي، جامعة القاهرة: دار نهضة الشرق، (١٩٩٧م)، (ص ٧ وما بعدها).

وحول الأساليب المنهجية في حقل العلوم السياسية ومستقبلها انظر: د.ناجي صادق شراب، الإمارات العربية: مكتبة القدس، (١٩٨٧م)، (ص ٢٩١ وما بعدها).

=

ومن هنا تبدو الأدوات رموزًا وشفرات تتمتع بقدرة على فك رموز الظواهر الاجتماعية والإنسانية، تتعامل مع شفرتها فتستطيع الوصول إلى المكنون والكامن في الظاهرة من أسرار، فتفضي له الظاهرة بمقدار ما يفضي إليها الباحث، وتسهم في الفهم والتحرير بالمقدار الذي يتعلق لاختيارٍ لائقٍ والتطبيق الدقيق الفائق؛ فتشكل الأداة قيمة وحجية في ذاتها (القيمة الذاتية) وقيمة أخرى مضافة في إطار قدرة الباحث واقتداره في التعامل بهذه الأداة حتى تفضي له بكامل إمكاناتها ومختلف مكنوناتها واستثمار كل قدراتها وفاعليتها (القيمة المضافة).

- من هنا يبدو التمثيل لمعنى الأدوات في هذا المقام من خلال أربعة مداخل كلية:

الأول: يتعلق بالمدخل المقاصدي[1]، وبما يشير إليه من نموذج يسهم ابتداء في صياغة الأداة، كذلك قد يسهم في صياغة المقياس، وأبعد من ذلك يسهم في صياغة الأداة

= ومن نافلة القول أن نؤكد على أن التحليل الإمبريقي وطرق البحث فيه يهتم بالأدوات أكثر من اهتمامه بأي شيء آخر في قضية المنهج، انظر هذا الكتاب المهم: جارول مانهايم وريتشارد ريتش، التحليل السياسي الإمبريقي: طرق البحث في العلوم السياسية، ترجمة: السيد عبد المطلب وآخرين، (١٩٩٦م).

قارن في هذا المقام كتابًا مهمًا في مناهج البحث: د. عبد الغفار رشاد، مناهج البحث في علم السياسة، القاهرة: مكتبة الآداب، (٢٠٠٤م)، جزءان. انظر وقارن أيضًا: د. حامد عبد الماجد، مقدمة في منهجية دراسة وطرق بحث الظواهر السياسية، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، (٢٠٠٠م).

انظر في قضية الأدوات وتعلقها بالإشكالات الكبرى لقضية المنهاجية في: محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية: هيرندن - فيرجينيا، (١٩٩١م). وهناك كتب كثيرة في مناهج البحث ذات تعلق بإشكالية الأدوات المنهجية يطول بنا البحث لو عددناها.

(١) انظر في ذلك: د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (د. نادية مصطفى: مشرف عام)، (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، أصول الفقه الحضاري (٢٧٥-٢٧٩)، النموذج المقاصدي (٤٤٧- ٥٤٧).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي (النموذج المقاصدي: حالة بحثية)؛ بحث مقدم إلى الندوة المصرية- الفرنسية التاسعة: « العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات »، (القاهرة: ١٩-٢١ فبراير ٢٠٠٠م).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، المدخل المقاصدي وفقه الواقع، في بحوث ومناقشات الندوة الدولية الافتتاحية لمركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية بعنوان: (نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر)، الشارقة، أكتوبر (٢٠٠٢م / شعبان ١٤٢٣هـ).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل لفهم « فتاوى الأمة »، حولية أمتي في العالم، العدد الخامس، الجزء الأول، (القاهرة: مركز الحضارة والدراسات السياسية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، (ص ٥٣٥ - ٥٩٤).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، مقاصد ومعايير التنمية: رؤية تأصيلية من المنظور المقاصدي: ورقة أولية، قدمت في مؤتمر « الأمة وأزمة الثقافة والتنمية » - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ديسمبر (٢٠٠٤م).

المفاهيمية[١] أو تقديم أداة نقدية في عالم المفاهيم (الأداة المنهاجية - القياس - الأداة المفاهيمية - الأداة النقدية).

أما الثاني: فيتعلق بالمدخل السفني[٢] بما يفرزه من نموذج يولد من جهة أداة تحليل مجتمعية وعلائقية، ومن جهة أخرى يفرز ذلك المدخل بناء أدوات للتحليل، ويتعامل مع مستويات متنوعة للتحليل، ووحدات مختلفة لعناصر التحليل البحثي والمنهجي.

أما المدخل المشترك: فإنما يتطرق إلى المدخل المفاهيمي[٣] باعتباره يُشكِّل جوهر الأدوات

---

(١) من الواجب النظر إلى مدخل النموذج المقاصدي كأدوات منهاجية آن الآوان لتفعيلها ضمن البحث في حقل الدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ ذلك أن هذا النموذج يحمل عناصر في النظر إلى الواقع وصفًا وتحليلًا وتفسيرًا وتقويمًا يمكن الاستناد إليها عند تحليل الظواهر السياسية والدولية على حد سواء.

وفي هذا المقام يحسن أن نشير إلى أن المدخل المقاصدي يعبر عن إمكانات واسعة في دراسة الظاهرة السياسية سواء تعلق الأمر بالمجال الداخلي أو بالمجال الخارجي أو الدولي، ويمكن الإشارة في هذا المقام إلى دراسة مهمة كرسالة:
Deina Ali Abdel Kader , Social Justice in Islam Activism Linked to the Government`s,: Accountability According to Islamic Law? Dissertation Sublimated to the Faculty of the Graduate Schoole of Universi ty. of Maryland …, (1995),see Specialty: pp (1- 102).

(٢) قدمنا رؤية أولية لذلك المدخل السفني ضمن بحث حول الأسرة (المدخل السفني وتحليل الأسرة)، ويواصل الباحث كتابة هذا المدخل بشكل مكتمل.

(٣) أما بالنسبة للمدخل المفاهيمي فيمكن الإشارة إلى الخطوات العشر في بناء المفهوم وبعض التطبيقات في بحوث متنوعة قمنا بها، وأهم تلك الخطوات العشر في عملية البناء المفاهيمي:

١ - الحالة المفاهيمية:

وصف المفهوم وتسكينه.

دواعي وضرورات بناء المفهوم:

دواعي واقعية.

دواعي معرفية ونظرية.

٢ - الإمكانات والقدرات في بناء المفاهيم:

الجماعة العلمية.

المصادر المرجعية.

الجمع بين التعريفات.

٣ - اتجاهات بناء المفهوم:

دراسات التخصص.

المجال موضع التناول.

الاتجاهات الأكاديمية والعلمية.

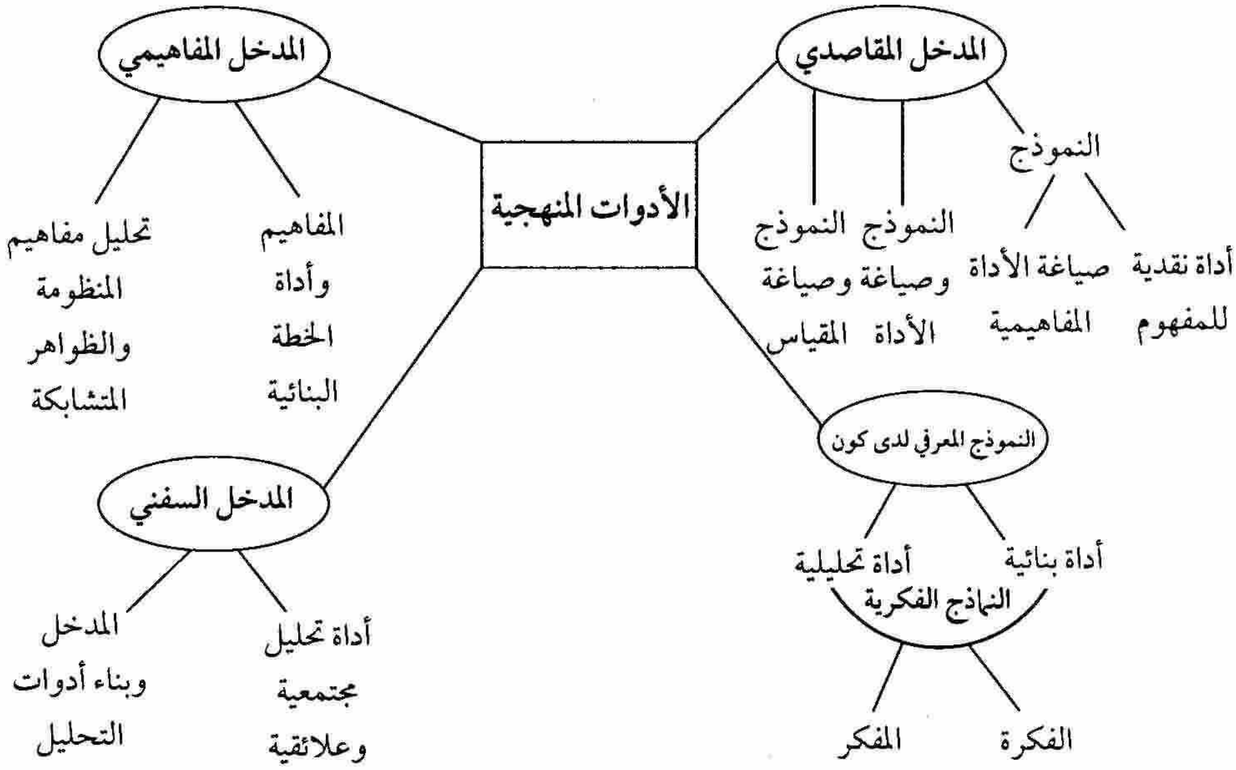
المفاهيمية بما تعبر عنه من خطة لبناء عالم المفاهيم؛ فهي أداة في ذاتها تحتاج لأدوات فرعية

= الاتجاهات الأيديولوجية والمذهبية.
٤ - مستويات الفهم:
عناصر المفهوم (تشريح المفهوم).
ما يختلط به من مفاهيم (ترشيح المفهوم).
ما يرتبط بالمفهوم.
٥ - وسط المفهوم:
علم تاريخ المفهوم (ذاكرة المفهوم).
علم سياسة المفهوم (المفهوم بين السلطة والمصلحة).
المفهوم بين النظر والتطبيق: اغتصاب التطبيق.
علم إعلام المفهوم.
علم اجتماع المفهوم.
٦ - العلاقات المفاهيمية: معمار المفاهيم وعلم هندستها:
المفهوم المنظومة.
المفهوم الشجرة.
عائلة المفهوم.
الشبكة المفاهيمية.
الثابت والمتغير في المفهوم.
الدراسة المقارنة للمفاهيم.
٧ - العمليات المفاهيمية والأزمات : الدراسة النقدية والتقويمية:
عملية الوضع (أصل النشأة).
عملية الحمل والنقل (الترجمة ـ المفاهيم الرحالة ...).
عملية الاستعمال.
والتداول.
والتواصل.
٨ - المفاهيم بين البناء وإعادة البناء:إمكانات التفعيل والتشغيل:
هل هناك دواعي لإعادة بناء المفهوم ؟
مناطق الخلل في البناء المفاهيمي.
عمليات التفعيل والتشغيل.
كيفية إعادة البناء المفاهيمي.
٩ - البناء الإجرائي للمفاهيم إن لزم الأمر.
١٠ - المفاهيم والبحث العلمي.
انظر على سبيل المثال في ممارسة بحثية لبناء المفاهيم: سيف الدين عبد الفتاح: التربية المدنية: دراسة في المفهوم بين العالمية والخصوصية، الإسلام أم الإصلاح معكوسًا ؟ ضمن: أ. د. نادية مصطفى (تنسيق علمي)، التربية المدنية =

لبنائها، كما أنها تستخدم المفاهيم كمنظومات تحليلية للظواهر الإنسانية والاجتماعية المتشابكة والمعقدة، هذا من جانب، ومن جانب آخر قد يتطرق إلى أن يمارس إمكانات تطويعية لأفكار أنتجت داخل حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، ومحاولة توطين هذه المداخل كأدوات يمكن تفعيلها في تنظيم المعلومات والبيانات المختلفة، ضمن إطار يشكِّل تفعيل وتشغيل فكرة « النموذج المعرفي » لدى « توماس كون »(١) كأداة بنائية وتحليلية للنماذج الفكرية سواء تعلقت بالفكرة أو المفكر؛ ذلك أن النموذج المعرفي كما يستخدمه « كون » يمكن تعريفه بأنه مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتكنيكات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليدًا بحثيًّا أو طريقة في التفكير والممارسة ومرشدًا أو دليلًا يقود الباحثين وأصحاب الفكر في حقلٍ معرفي ما.

=وعملية التحول الديمقراطي في مصر (١٩٨٠ – ٢٠٠٥م)، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، (٢٠٠٧م)، (ص ٣٨٣ وما بعدها)، انظر أيضًا: سيف الدين عبد الفتاح: الأمن الإنساني:رؤية إسلامية بين تكافل المداخل والبحث المقارن: ورقة خلفية ضمن أعمال تقرير التنمية الإنسانية الرابع. (٢٠٠٨م). انظر كذلك ذلك المشروع المهم حول بناء المفاهيم: أ. د. علي جمعة محمد، أ. د. سيف الدين عبد الفتاح، (إشراف)، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية (جزءان)، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٨م).

(١) نصر محمد عارف: أبستومولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المحدث – النظرية – المنهج، (بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، (الطبعة الأولى)، توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر (١٩٩٢م).



ثانيًا: مدخل المقاصد بين صياغة الأدوات وعمليات التفعيل والتشغيل:

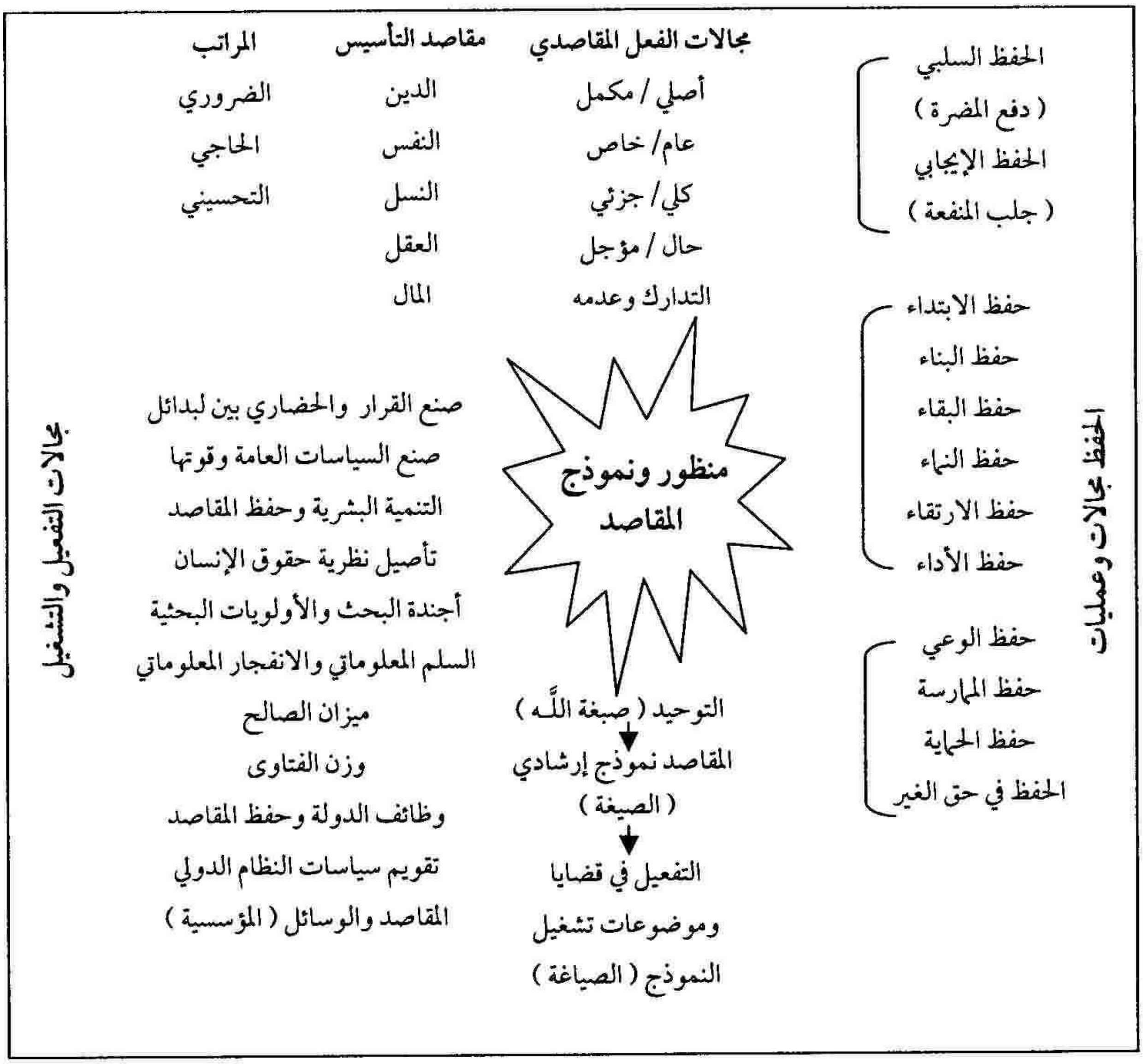
من الجدير بالذكر أن مدخل المقاصد يمثل نموذجًا معرفيًا متكاملًا بما يشير إليه المدخل من رؤية كلية وعمليات منهجية، وبما يفرزه كذلك من أدوات بحثية[1]، وغاية أمر اهتمامنا في هذا البحث بمسألة الأدوات المنهجية: إنما يشير إلى إمكانية هذا النموذج في تأسيس أدوات منهاجية في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، تمتلك رؤية في التأصيل وإمكانية في التفعيل وتجليات في التشغيل، وهي عمليات[2] يجب الوقوف عليها بحيث يمكننا توظيف هذا المدخل كأداة منهاجية لدراسة الظواهر التي تتعلق بالساحة الحضارية وكافة تفاعلاتها وأصول عمرانها.

---

(١) من الواجب النظر إلى مدخل النموذج المقاصدي كأدوات منهاجية آن الأوان لتفعيلها ضمن البحث في حقل الدراسات في العلوم الاجتماعية؛ ذلك أن هذا النموذج يحمل عناصر في النظر إلى الواقع وصفًا وتحليلًا وتفسيرًا وتقويمًا يمكن الاستناد إليها عند تحليل الظواهر السياسية.
وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى أن المدخل المقاصدي يعبر عن إمكانات واسعة في دراسة الظاهرة السياسية، ويمكن الإشارة في ذلك إلى عمل الشاطبي في تصنيف المقاصد: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار المعرفة، مصر: مكتبة التجارية الكبرى، د.ت (١ / ٣٠ وما بعدها)، الجزء الثاني الخاص بالمقاصد.

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، المغرب، دار الغرب الإسلامي، (الطبعة الخامسة)، (١٩٩٣م)، (ص ٧ - ١٢)، (ص ٤٥ وما بعدها)، و (ص ١٩١).

نموذج المقاصد بين التأصيل والتفعيل والتشغيل



المدخل المقاصدي:

ماذا يعني النموذج المقاصدي؟

وما أهمية تفعيله في التعامل مع الظاهرة الاجتماعية والإنسانية بوجه عام؟

والنموذج المقاصدي علاوة على ذلك يعتبر أهم التجليات في التفعيل والتشغيل لعناصر الجمع المتفاعل بين القراءتين بحيث تشكل آلية لو أحسن فهمها، وأحسن إدراكها، وتحويلها إلى أدوار، وتحريكها نحو عناصر تفعيل وتشغيل[1].

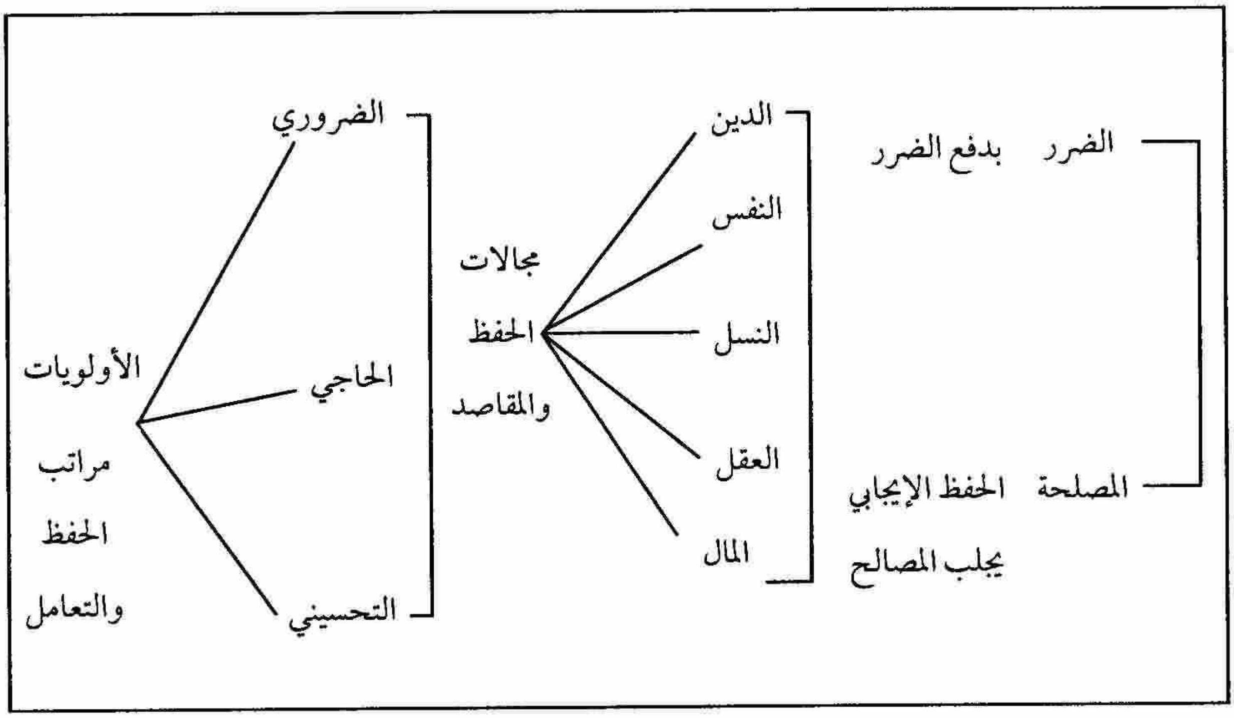
---

(١) سيف الدين عبد الفتاح: نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي الاجتماعي، لندن: مركز المقاصد العامة للشريعة، (٢٠٠٥م).

الرؤية في التصنيفات المختلفة ضمن هذا المسار المقاصدي تنبئ عن مقدرة فكرية وبحثية لتوليد وتحديد المفاهيم.

فمثلًا الضروري كمفهوم يشير إلى عناصر وحالات محددة، وضمن شروط محددة، والضروري يتعلق بوصف واقع والسير نحو حكم، وهو يتعلق بأن يكون له أصلي؛ أي ما يعد في أصل بنية الضروري ينخرم به وله مكمل ويمكن الوصف والرصد[1]: ولذلك كان لهذا المنهج تأثير في كافة العمليات المنهاجية[2]؛ فئات التدرج، مجالات التوجه من أهم العناصر المنهجية، فيما لو أردنا وصف الواقع ورصد مقاصده، وقيم عناصر التعامل مع عملية الوصف والرصد، بحيث تكون منظومة متكاملة تحرك تفاعل عناصر الخطر والضرر ومجالاته، فضلًا عن المراتب والأولويات.

الحفظ السلبي



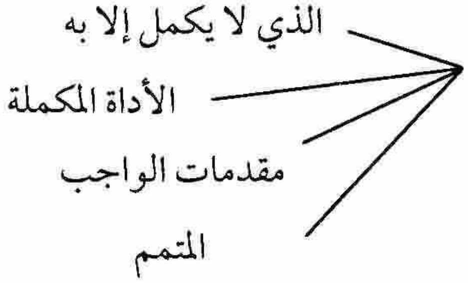
---

(١) انظر ما يمكن أن يحتوي عليه هذا النهج من عناصر ومجالات ومراتب وعمليات وعلاقات في حمادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة، ليبيا: طرابلس، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، (١٩٩٢م)، المقدمة، (ص ١١٩ وما بعدها).

(٢) انظر في هذا المقام: محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، (١٩٧٨م)، (ص ٦، ٧).

ومواصلة عمليات « الوصف » تنصرف إلى جملة من الحقائق التي يجب التوجه إليها:

١ - الطبيعة والتكميل - (الأصل):



٢ - الغرض والهدف وتنوعها (سعة الهدف): كلي / جزئي.

٣ - السعة المكانية: شامل / خاص.

٤ - السعة الزمانية: حال / مؤجل.

٥ - ومن هنا وعلى سبيل المثال، لا تنقسم فئة الضروري إلى هذه الفئات، حينما يتداخل الزمن مع الفعل، فإن الأمر لا يمكن رؤيته ضمن ما يسمى بمجال الدارك الضروري (ما يمكن تداركه وما لا يمكن تداركه).

هذه المجالات الأساسية يمكن رصدها على النحو التالي:

- أصلي	مكمل	(المجال النوعي)
- عام	خاص	(المجال الشخصي)
- شامل	جزئي	(المجال المكاني)
- حال	مؤجل	(المجال الزماني)
- لا يمكن تداركه	يمكن تداركه	(مجال التدارك)

هذه العناصر المختلفة إنما تعبر عن تداخل جملة من المجالات التي يجب التفكير بها عند الحديث عن المنهج التحليلي المقاصدي، والمنهج التفسيري المقاصدي، والمنهج التقويمي المقاصدي، إنها تُكَوِّن رؤية في التعامل مع الواقع وفئات تحليله المجالات مساحة غاية الأهمية تحدد عناصر المجال النوعي والشخصي والمكاني والزماني، فضلًا عن إمكانية التدارك. عمليات بعضها من بعض تحدد عناصر وصف ورصد، ومجالات تحليل، وقدرات تفسير، وغايات تقويم.

المنظور المقاصدي: المكونات والمولدات والمكملات:

من نافلة القول أن نتحدث عن العناصر الثلاثة التي يتركب منها النموذج المقاصدي في أصل بنيته، خاصة حينما يرتبط بالإفتاء لتفصيل أمور تساعد على التسكين والتكييف والتقويم.

الأول: يتعلق بالحفظ كعملية تتضمن عناصر حفظ متوازية ومتتالية ومستطرقة ومتفاعلة، والحفظ حفظ دفع (أي حفظ سلبي) وحفظ جلب (أي حفظ إيجابي بنائي).

الحفظ عملية تولد جملة من العمليات كلها على وزن تفعيل، بما يشير إلى الوعي بعناصر الفعل، الوعي بأصول فاعليته، والوعي بضمان استمرارية الحفظ في عملياته المتولدة، يتحرك من الحفظ كمنطق ومبدأ، والحفظ كغاية ومقصد عام؛ فهناك:

الحفظ بمعنى؛ عمليات وأدوات ووسائل، ومستويات، وعلاقات وإمكانيات وقدرات.

الثاني: يتعلق بالمجالات كساحة أساسية للفعل الحضاري وإعمال القواعد المقاصدية. فقه المجالات، عنصر تأسيس آخر في النموذج المقاصدي، فهي متعلق الحفظ ومجاله الحيوي.

- **قضية المجالات تثير في هذا المقام أكثر من إشكال:**

القضية الأولى: تتعلق بتداخل هذه المجالات ومفهوماتها بما تحرك أقصى الفاعليات في التعامل مع هذه المجالات الدالة على كامل مساحة الفعل الحضاري، بحيث تستوعبها في إطار التفاعلات، وعالم الأحداث الناتج عنها أو المرتبط بها.

القضية الثانية: تتعلق بتداخل هذه المجالات؛ ذلك أن تحديد هذه المجالات دون ملاحظة إمكانيات تعدي عناصر الحفظ وتأثيرها وتفاعلها في بعضها البعض في شكل منظومي، هي من الأخطاء المنهجية التي ترتكب في هذا المقام. تحديد المجالات ليست مستوطنات منعزلة، أو جزرًا متباعدة، لكل منها حدود لا تتعداها. والأمر على غير هذا النحو ويعبر عن إمكانات الفاعل بين المجالات وتداخلها وتوافقها وتساندها، وهو أصل العلاقة فيما بينها.

القضية الثالثة: ترتيب المجالات ترتيبًا تصاعديًا من حيث التدرج الذي يشير إلى حال افتراض حدوث تعارض[1] بين المجالات (وهو على خلاف الأصل) في اختيار المجال

---

(١) انظر: في الترابط بين تعريف السياسة ومجالات المقاصد: محمد خيامي الحجاج الحسيني: رسالة في الراعي والرعية، القاهرة: مطبعة العدالة والنهج القويم، (١٣١٣هـ)، (ص ٣-٦).

الأولى بالرعاية والأجدر بالتقديم وذلك في إطار يحتكم إلى معايير أقرب ما تكون إلى الثبات في عمليات الموازنة والترجيح.

في إطار هذا الفهم الذي يجعل من « المقاصد » أساس الحركة الإنسانية سواء كان فردًا أو جماعة أو دولًا ونظامًا، بحيث وجب مراعاتها في إطار هذه المعاني التي تمتد من الشخصية الإنسانية (الأفراد والأعيان)، إلى الشخصية الاعتبارية المعنوية (الجماعة - النظام - الدولة - الأمة)، يستند هذا الأمر إلى معنى حفظ النفس الفردية أساسًا لحفظ الجماعة والكيان الأكبر والممتد.

في سياق عناصر الحرمة، والتي هي أرفع معاني الحفظ، فإن تغليظ هذا الحفظ ينتقل به إلى الكيانية الجماعية، ﴿ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢].

إن الخيامي وهو أحد المفكرين كتب رسالته حول « الراعي والرعية » يستلهم فيها المعاني التي تجعل من المقاصد الكلية وظائف وأدوارًا في حركة الإنسان الفردية، أو المؤسسات، والتكوينات الجماعية والمجتمعية.

نأتي إلى العنصر الثالث الأساس ضمن بنية النموذج المقاصدي، وهو يتعلق بعمليات (التصنيف والترتيب والوزن) لكل الأمور التي تتعلق بعوالم التفاعل الأربعة (عالم الأفكار، عالم الأشخاص، عالم الأشياء، وأخيرًا عالم الأحداث)، فنحن أمام ليس فقط محاولة الوزن ضمن ترتيب تصاعدي للمجالات، ولكن ضمن ترتيب متتابع أفقي (الضروري، الحاجي، التحسيني).

إن فاعليَّات الحفظ، ووزن المجالات لا يمكن أن تكتمل صورتها إلا ضمن منظومة تدخل في إطار عمليات تكييف، وفق ما يعتبر « ضروريًّا أو حاجيًّا أو تحسينيًّا ».

- الضروري يتعلق بأصل الكيان (الوجود والاستمرار).

- والحاجي يتعلق بمحركات الفاعلين والتفاعل ضمن علاقات.

- والتحسيني يحرك عناصر مهمة في إطار حركة إحسانية مفتوحة، تعين في طلب الأحسن ضمن عناصر تجويد تضمن مزيدًا في إطار الوجود التكريمي للإنسان، والوجود الفاعل المؤثر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

منظومة الحفظ في المدخل المقاصدي:

تحقيق عناصر الحفظ متوالية تعبر عن جوهر الرؤية والتزام الحركة.

الحفظ هنا منهج يستوعب عناصر الفكر - والنظم - والحركة تعبر عن مجمل مستويات الحركة الحضارية وتنوعاتها، وذلك ضمن فاعليات العوالم المختلفة: عالم الأفكار، عالم الأشخاص، عالم الأشياء، عالم الحوادث، عالم الرموز. والحفظ هنا سلبي/ إيجابي، تتفاعل فيه الحركتان؛ لتحقيق مقتضى الحفظ الأساسي في إطار عملية تصاعدية غاية في الأهمية، وتوفر قدرات منهاجية نظرة وحركة عالية القيمة، وعالية الحجية، عالية الفعالية.

الحفظ هنا ليس مجرد الحفظ على المستوى الحركي أو الممارسة، ولكن هو حفظ يتمتع بتداخل جملة العناصر المختلفة، بحيث تتضافر جميعًا لتمثل جوهر عملية الحفظ في كلياتها وشمولها وكامل رعاياتها، **هذه العناصر تتمثل في:**

١ - الحفظ بالعلم والوعي المتعلق به، الحفظ هنا حالة متغيرة ومتبدلة، ومتجددة في الوسائل والأدوات و الأساليب والآليّات، ثابتة المقاصد والغايات وفق عناصر الأسباب وتكافلها، وشروط تحريكها وتفاعلها.

٢ - الحفظ بالممارسة بمقتضى العلم، إن عناصر الربط بين العلم النافع والعمل الصالح، ليعبر عن حركة حياتية مستمرة قائمة على التوائم والتفاعل، إن العلم بلا عمل ليس إلا عطالة حضارية، بكيفية بشقشقة الكلام لا عمق الأفعال الحضارية وإن العمل بلا علم يسبقه، هو حركة محفوفة بالمخاطر، وغالبًا بكل عناصر الضرر الحضاري؛ لأن العمل وفق هذه القواعد غير مأمون يقوم على عناصر التقليد القاتل، أو العمل الأجوف أو من يحسبون أنهم يحسنون صنعًا ، أو هؤلاء الذين غرتهم الأماني.. وغير ذلك، كل تلك العناصر تحقق فاعليّات العلم وفاعليّات الحركة في آن واحد.

٣ - الحفظ بالحماية والدفاع، إن العلم كمقدمة، وجوهر الوعي الإنساني بفاعليات الحضارية، لا بد أن يقترن بالعمل كمدرسة دائمة تقوم على التدريب، بحيث تصب في عناصر الوعي الذاتي والحركي في مداولة مستمرة لا تعرف الكلل، ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِي كَبَدٍ ﴾ [البلد: ٤]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴾ [الانشقاق: ٦]، حفظ العلم وحفظ العمل لا يعني بحال أن تعرف وتعي وتمارس وتفعل، فإن عناصر الابتلاء

الحضاري، والتي تؤكد حدة الوعي وصلاحية العمل إنما تأتي من عناصر تحيط بالبيئة الحضارية تجعل من المعادلات الحضارية حالة من حالات الكدح الحضاري[١] المتواصل حتى يلاقي المقصد النهائي ويحقق الغاية الكبرى، الابتلاء والفتنة اختبارات لا بد من أن تقترن بالإيمان حلقات غاية في الأهمية، تربط عناصر الكدح الحضاري بمعنًى أكثر اتساعًا للممارسة والعمل والفعل، حينما تكون البيئة مواتية أو مناسبة للفعل والنشاط الحضاري، إنها عملية تتطلب تدخلا إنسانيًّا وإرادة بشرية تجعل الوعي والعلم من خلاله حركة بشرية فاعلة، تعي الموانع وتتعرف على القدرات الدافعة. عملية جهادية واجتهادية لا تنفك عن وعي الإنسان وعمله، مما يتصور معه أنه من الضروري للعمل البنائي أو أي حركة إيجابية، من وجود الدوافع والروافع، والانتصار على العوائق والموانع، أنها حركة واعية تتطلب فقهًا ووعيًا وعملًا صالحًا، يختلف في أشكاله وفقًا لسنة التدافع الأبدي بين من يهتك عناصر الحفظ ومقتضى العمارة ومقصود التوحيد، وبين من يحافظ عليها ويحميها ويدافع عنها، في إطار تهيئة الوسط لأقصى درجات الفاعلية في العملية التي تخص تشييد البنيان الحضاري وتعميق جذوره في الأرض؛ حتى يؤدي ثماره الحضارية كل حين.

الحفظ هنا مستوى ثالث غاية في الأهمية يشير إلى وعي مخصوص وعمل مخصوص، يصب في النهاية في دائرة دفع الضرر، ربما الأمن في الفعل أو الخارج عنه، ولأنه مؤثر عليه، « حفظ الدفاع والحماية ».

والحفظ أيضًا يكون بمراعاة حق الغير، الحفظ هنا ليس عملية أنانية أو استثنائية، بل هو عملية عمرانية استخلافية، تجعل جزءًا لا يتجزأ من نسقها المعرفي وبنيتها الفكرية ومقصدها في الفعل والحركة « الغير » و « الآخر » والذي قد يتصور البعض أن عناصر الحفظ تنصرف إلى الذات أو الذرة الفردية، من دون أن ينصرف ذلك إلى الغير والآخر في جملة العلاقات الحضارية المتنوعة والممتدة.

الآخر ضمن فاعليات الحفظ المشار إليه في أي تكوين اجتماعي أو جماعي، إنما يعبر عن مقتضى حقائق التعايش وأصول التعارف وسنن الاختلاف، إن مشروعية وجود الآخر

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام: (د. نادية مصطفى: مشرف عام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، أصول الفقه الحضاري، (ص ٢٧٥ - ٢٧٩)، النموذج المقاصدي، (ص ٤٤٧- ٥٤٧).

وحفظ حقوقه هو من مقتضى عناصر عملية الحفظ في مستوياتها المختلفة، الوعي هنا ليس فقط ذاتيًا بل هو وعي متعد إلى الغير أو إلى الآخر...، الوعي بحقيقة العلاقات والحالات والتدافعات، ضمن حركة فاعلة، كل مقصودها أن تحقق عمارة الكيان البشري وفق شروط، تجعل من الاختلاف سنة قائمة وقاضية.

الآخر هنا يتنوع وجوده سلبًا وإيجابًا، ومن ثم لا بد وأن تتنوع المواقف حياله سلبًا وإيجابًا، ووفق عناصر الموقف. الوعي هنا ثلاثي الرؤوس، والفاعل وعي بالذات ووعي بالآخر، ووعي بالموقف على تفاعل بين مستويات الوعي المختلفة.

والوعي بالكيانية الجماعية عملية في غاية الأهمية لعناصر الفعل والفاعلية الحضارية: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ...﴾ [المائدة: ٣]، إنها عناصر العمارة في حق النفس والغير بما يحقق ضرورة الحفظ في نطاق مراعاة حق الغير وحق الآخر.

واجبات أربعة تعبر عن مقتضى الحفظ بكل آلياته وقدراته وإمكاناته، هذا الحفظ لا يمكن أن يحدث ضمن هذه المجالات المختلفة إلا في ظل عملية اجتهادية متعددة الجوانب متفاعلة المستويات.

إذا كان ذلك هو إطار فهم المنهج المقاصدي:

- في المجالات الحضارية: الدين/ النفس/ النسل/ العقل/ المال.
- وفي مستوياتها: الفكر/ والنظم/ والحركة.
- وفي مقصودها: دفع الضرر وجلب المنفعة.
- وفي تفاعلات عوالمها: عالم الأفكار والأشخاص والنظم والرموز والأشياء والأحداث..
- وفي أطر الحفظ المضافة إلى تلك المجالات الحضارية لتشير إلى جملة من الرؤى والمواقف والأفعال ما بين هذه المستويات جميعًا: حفظ الوعي والعلم، حفظ الفعل والممارسة، حفظ الدفاع والحماية، حفظ المراعاة لحق الغير والآخر.

والحفظ يتنوع حينما يرتبط بالأداء؛ فهناك حفظ ابتداء وكينونة، وكذلك حفظ بناء (وسائل و مؤسسات)، وحفظ بقاء واستمرار بما يضمن الاستمرار في إطار حفظ النماء

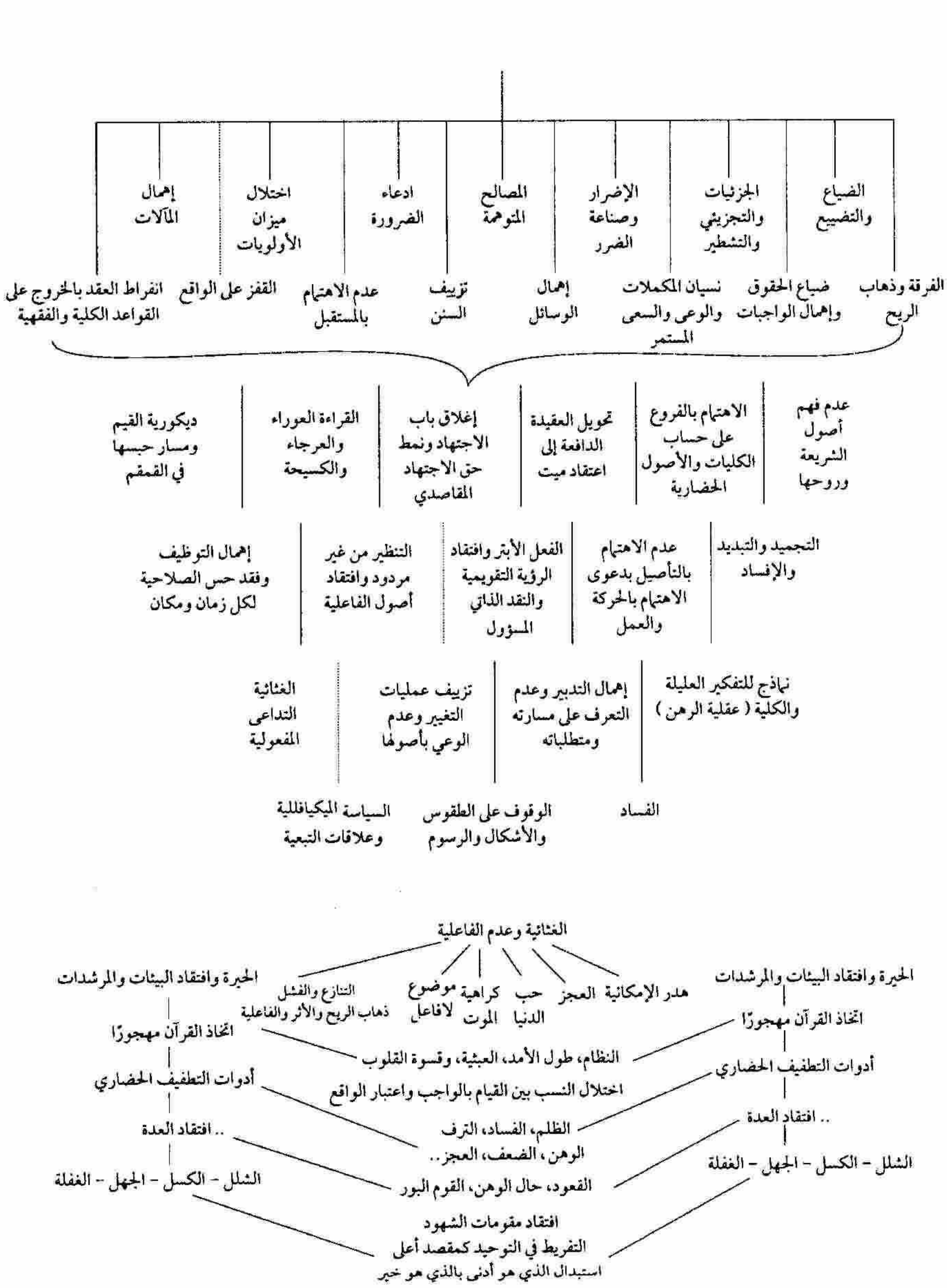
وحفظ الارتقاء، ويحيط بذلك جميعه حفظ الأداء الذي يتعرف على ضرورات مستويات الحفظ المختلفة.

منظومة الحفاظ المقاصدي

المفهوم	المجالات	المراتب	السلبي والإيجابي	الجوانب	القيمي	الترقي	العمليات	الحق والواجب	حلقات الزمن	المسارات
عناية	الدين	الضروري	الضرر	المادي	التوحيد	الإمكانية	التفكير	العلم والوعي	التاريخ والتراث	الحال
رعاية	النفس	الحاجي	المصلحة	المعنوي	التزكية	الإمكان	التدبير	الممارسة والحركة	الحاضر والواقع	المجال
حماية	النسل	التحسيني			العمران	الممكنة	التسيير	الحماية والدفاع	المآل والمستقبل	المآل
حصانة	العقل					(القدرات)	التأثير	المراعاة فى حق الغير		المثال
غاية	المال					المكانة				
						التمكين				

الوظائف	النشاط والحركة	العلاقات	المرحلية بين التوازي والتوالي	الحفظ التربوي	التراكم والمحددات	حفظ	الحفظ العمراني	الحفظ الاجتهادي	القرافي (الحفظ والواجب)
العقيدية	العمليات	التزاوج	الابتداء	بالعبرة	الدافعية	المقاصد	الترف	فقه الحكم	الكلي
الإنمائية	الآليات	الترابط	البقاء	بالآيات	الجامعية	الوسائل	الفساد	فقه النظر	منه
التوزيعية	الأدوات	التفاعل	البناء	بالحوار	الفاعلية	الواجب	الظلم	فقه الواقع	عنده
الرمزية	الإجراءات	التكافل	الأداء	بالسنن	الصحة والصلاحية	الواقع	مؤذن بخراب العمران	فقه التنزيل	له
الجزائية	الابتلاءات	التعاون	الارتقاء	بالمقاصد	الواقعية	الإرادة	الوقاية	فقه المنهج	إليه
التطويرية	التحديات	التكافؤ	النماء	بالوقف	التجديد	الإدارة	المواجهة		فيه
الحضارية	الاستجابات	... إلخ	الانتهاء	... إلخ					معه
	العقبات								عنه
	القدرات								به
	المسهلات								عليه
									... إلخ

منظومة مضادات المقاصد العامة الكلية



ميزان المصالح[١] وفقه الواقع:

حينما نتحدث ضمن هذا السياق عند الإشارة إلى خصائص الشرعة، نقول: إن المصلحة والمصالح فكرة بنيانية ضمن نسق الشريعة؛ لأن البعض تحدث عن فكرة المصلحة باستحياء شديد، ظنًّا منهم أن هذه الفكرة مما يسوغ به قاعدة ليست من النظام المعرفي الإسلامي، وهي أن « الغاية تبرر الوسيلة »، وواقع الأمر أن هذا التفكير قد تكون له دوافعه كما أن له مبرراته، والتي تتراوح بين سوء استخدام مفهوم المصلحة، وبين سوء الحركة والعمل وفقًا لمبدأ المصلحة، وهي أمور لا شك ضيعت المفهوم نظرًا وتطبيقًا ضمن سياقات الأنانية وغطرسة ومعادلات القوة.

إلا أن المصلحة ليست فقط سمة بنيانية في نسق الشريعة، ولكنها فكرة مضبوطة لا يطاولها الغموض الذي تتسم به الفكرة الوضعية في المصلحة (المصالح الفردية - الصالح العام - المصلحة القومية)، فهذه الأفكار على أهميتها لم تولَّ الاهتمام الكافي في التأصيل والوضوح والضبط، وأهم عناصر ضبطها يتأتى من ضرورة ربط فكرة المصلحة بأصول فكرة الإصلاح من جانب، وبينها وبين فكرة الصلاحية[٢] من جانب ثان، والأمران يحققان أصول الاعتبار المنضبط لحقيقة المصلحة؛ فتحقق الإصلاح من ناحية، وتفعل في النظر والتطبيق فكرة صلاحية الشرعية في الزمان والمكان والإنسان على اختلافهم جميعًا.

ومن هنا فإذا قلنا: إن الشاطبي قد استطاع أن يؤلف بين عناصر المقاصد مشيرًا إلى إمكانات تنظيرية ومنهجية عالية القيمة والدقة والوضوح والانضباط والتنظيم، فإن جهد العز بن عبد السلام ضمن كتابه القيم « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » فضلًا عن جملة من التنويعات لابن تيمية وابن القيم والغزالي والجويني والآمدي وغيرهم، إنما يشير - ومن غير مبالغة - إلى إمكانات تأصيل « المصلحة » كبناء منهج قابل للتطبيق والتفعيل ضمن عمليات بحثية، وفي مختلف المجالات المعرفية.

إن فكرة المصلحة في تعانقها الحيوي وتفاعلها الجوهري مع فكرة المقاصد « مدخل

---

(١) د. عبد القادر هاشم رمزي: الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية دراسة مقارنة، قطر: الدوحة، دار الثقافة، (١٩٨٤م)، (ص ٧٦).

(٢) انظر في فكرتي الصحة والصلاحية: مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، مشكلات الحضارة، لبنان: طرابلس دمشق: دار الفكر: دمشق، (١٩٧٨م)، (ص ٦٠، ٦١).

التفكير المقاصدي »، إنما تحققان فاعليات تأصيلية وتنظيرية ومنهجية وبحثية شديدة القيمة، إذا ما أخذ الموضوع موضع الجد والجدية.

وهي في التحليل الأخير تشكل مفهوم منظومة « المصلحة والإصلاح والصلاحية »، والمصلحة والمقاصد كمنظومتين حاكمتين لأفكارٍ؛ مثل: العرف - العادة - الاستحسان - الضرورة، وفي سياق المجالات المعرفية المتواصلة والمتساندة؛ القانون - السياسية - الاقتصاد - الاجتماع.. إلخ.

فالمصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها. ومراعاة الشرعية للمصالح أمر مقرر متفق عليه، ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد، والمصلحة تفرض على المجتهد ضرورة الاستنارة بذلك لمعرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه.

وبين المصلحة والصلاح والاستصلاح تعلق يؤكد اعتبار الترابط بينها جميعًا، ومفهوم السياسة عامة والسياسة الشرعية على وجه الخصوص.

وللمصلحة واعتبارها أدلة من الكتاب والسنة ومن القواعد الشرعية المجمع عليها.

وخلاصة الأمر أنه يلزم للاعتداد بالمصلحة رجحان وقوعها مقصدًا كليًّا من خلال وسيلة من الوسائل الثلاث لإحرازها (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، ثم تندرج بعد ذلك درجة شمولها وسعة فائدتها، فعلى ضوء هذا الترتيب تصنف عند التعارض ويرجح البعض منها على الآخر.

ويبين الجدول التالي سلم المصالح والمفاسد وفق الرؤية الإسلامية:

مراتب / مقاصد		(١) الضروري															
		أصلي								مكمل							
		عام				خاص				عام				خاص			
		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي	
		حال	مؤجل	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م
حفظ الدين	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ النفس	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ العقل	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ النسل	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ المال	مفسدة																
	مصلحة																

مراتب / مقاصد		(٢) الحاجي															
		أصلي								مكمل							
		عام				خاص				عام				خاص			
		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي	
		ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م
حفظ الدين	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ النفس	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ العقل	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ النسل	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ المال	مفسدة																
	مصلحة																

مراتب / مقاصد		(٣) التحسيني															
		أصلي								مكمل							
		عام				خاص				عام				خاص			
		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي	
		ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م
حفظ الدين	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ النفس	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ العقل	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ النسل	مفسدة																
	مصلحة																
حفظ المال	مفسدة																
	مصلحة																

ويشير الجدول السابق إلى ميزان المصالح والمفاسد، والإمكانيات المنهاجية لمقياس التصاعد في سلم المصالح؛ حيث يتضمن من خلال تحديد مقاصد الشريعة، وبيان وسائلها وتدرجها، والتمييز بين توابعها من أصلي ومكمل لها، وتتبع أثرها ومآلها من حيث شمولها (شامل/ جزئي)، ومن حيث عمومها (الجماعة - الفرد)، ومن حيث آثارها الحالة الناجزة، وآثارها المؤجلة التي مكن بلوغها فيما بعد. كل ذلك يمكن أن يوصلنا إلى (٤٨٠) حالة قياسية، بحيث يمكن إدراك جزئيات الواقع والحادثات المتجددة وفق الوصف الشرعي السليم والمقارنة والترجيح فيما بينها في حالة التعارض، بحيث يمكن الخروج بنتائج أكثر انضباطًا، بفضل ضبط مفهوم المصلحة وكذلك المفسدة وماصدقاتها، وضبط ميزان المصالح والمفاسد على أساس من قواعد مقررة ومنضبطة بدورها يمكن على أساسها الترجيح.

بل يمكن إذا اعتبرنا أن جلب المصلحة ودرء المفاسد يقترنان بمجالات ثلاثة (العقيدة والفكر - والنظم والوسائل - والحركة والممارسة) وفق ترتيب معين فيما بينها أن يطور هذا المقياس بحيث يتضمن (١٤٤٠) حالة قياسية تعكس إمكانات هذا المقياس في تحقيق عملية الضبط بعيدًا عن الأهواء والرغبات.

فقه الأولويات والموازنات (المقاصد والواقع):

فقه الأولويات: يؤكد د. العلواني بحق « أن الذي يجعلنا نولي في هذا الأمر العناية التي يستحقها أن مدخل الأولويات مدخل من المداخل المركبة التي يتداخل فيها السمع والعقل، والعرف والتجربة والخبرة، وكثير من العلوم الاجتماعية والإسلامية، التي يمكن أن تعين على تحليل الماضي، وفهم الحاضر واستشراف المستقبل؛ ليتم بمقتضى ذلك تحديد ما هو أولوي .. ».

إن إدراك الأولويات لم يعد ممكنًا من خلال مدخل واحد أو تخصص واحد، بل لا بد من مقاربته من مداخل عديدة وتخصصات مختلفة، بل والنظر إليه على أنه علم له أصوله وقواعده وجوانبه العديدة، ومن الغبن لهذا العلم أن يحصر في دائرة علم أو يحشر في ثنايا مباحث...».

وواقع الأمر أن علم الأولويات يعتبر من أهم شروط تفعيل وميسرات التشغيل للنموذج

المقاصدي، وهو أحد الأسباب التي يجب مراعاتها في إطار العملية الإفتائية، وأحد الدوافع والدواعي التي جعلتنا نقرر أن الفتاوى - خاصة ما يتعلق منها بالأمة - لا بد أن تتخذ أشكالًا بحثية مفصلة ومنظمة وممنهجة، لا منطوقات غالبًا ما تنتهي بالحل أو الحرمة.

بل إن النموذج المقاصدي يعتبر وبحق أحد أهم محاضن علم الأولويات، معتمدًا عليه في سياق تكوين الرؤية المقاصدية التي قامت على أساس من التوصيف والتصنيف والترتيب، بحيث ارتبطت هذه الحلقات الثلاث في نسق توظيف عام، يقوم على تفعيل وتشغيل هذه الوحدات بما يستصحب فقه الأولويات عند كل عملية إذا ما أريد التسكين أو التقويم، يبرز ذلك في التحديد المجالي وفقًا لقواعد ترتيب، وطبيعة الأفعال وتوصيفها وفقًا لقواعد المراتب التي تنتمي إلى دائرة الضروري فالحاجي فالتحسيني.

وعلى هذا فإن النموذج المقاصدي وباعتبار إمكانياته وفعالياته وقدراته، قادر على العطاء ضمن مجالات متجددة، خاصة إذا ما ربطنا بين ذلك النموذج وتأسيس « علم للأولويات » يفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة، فيتعامل به على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأسر والجماعات والشعوب والأمم، فإذا ما استطعنا أن ندخل في ثقافة الفرد في « إدراك الأولويات » بالنسبة له، ومنهجية تحديدها فذلك قد يعود على الفرد بانتظام حياته ما دام حيًّا...

ومع تفحص النظر في هذه الإشكالية التي تبدو واضحة عند تحريك « نسق الأوليات » نظريًّا، في إطار ارتباطه بالواقع، بما يشمله من عناصر متعددة ومتشابكة فإنه يمكن ملاحظة « أولوية وزن » و « أولية تصاعد وترتيب »، و « أولوية وقت » من حيث الحدوث، و« أولوية مقدمات »، و « أولية وسائل وأدوات » لبلوغ المقصود، و « أولوية تدريج » في إطار عمليات المواءمة والمناسبة.

سياق المناط:

وهو أمر يتعلق بسياقات المناط[1] التي تكون رؤية مجردة للتعامل مع الواقع وتحديد

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح: العملية الاجتهادية و أصول الفقه الحضاري: دراسة في سياقات المدخل المقاصدي، ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، الرباط، دار أبي رقراق، (٢٠٠٧م)، (ص ٦٠٩ وما بعدها).

مناطاته (تخريجًا وتحقيقًا وتنقيحًا)، وغير ذلك من أمور تتعلق بالبحث في المناطات وأصول اعتبارها ومراعاتها بما يصل بين المقاصد الكلية العامة للشريعة من جانب ومقاصد المكلف من جانب آخر بها يحدث الاندراج الصائب، والربط بين تصورات منهاجية تتعلق بمناهج النظر والتناول والتعامل مع ذلك الواقع، المناطات بما تشكله من فكرة ناظمة للانتقال من الكلي إلى الجزئي وعمليات التسكين والاندراج، إنما تشكل ذلك الناظم بين الكلي والجزئي بين الحكم الشرعي الجزئي وأصول الفقه الحضاري.

كما أنها تقدم تصورًا منهجيًّا مسبقًا قبل الدخول في الواقعة، هذا التصور المسبق إنما يشكل الاستئذان قبل الدخول إلى الواقع ألا وهو تحقيق المناط.

هذا الأمر سوف يؤدي إلي الكشف عن المسائل التي تتعلق بالغفلة عن المناط، ذلك أن الغفلة عن المناط والتعامل معه يمكن أن يؤدي إلى إشكالات خطيرة، وهو ما يوقعنا إما في المشقة وإما في الفساد وهذان أمران من الضروري التوقف عندهما؛ لأن في ذلك في حقيقة الأمر تضييعًا لأصل الشريعة في مراعاة المصالح واعتبار المقاصد.

إن الاهتمام بالمناط مسألة فى غاية الأهمية للرد على محاولات تزييف أو تلبيس المناط في إطار يحاول الطعن في الشريعة أو الانحراف ببعض مقولاتها عند التطبيق غالبًا ما يمارس هذا الصنف الثالث فئة من العلمانيين، يحاولون في هذا السياق ألا يجعلوا لكل مقام مقالًا فيخلطون الأوراق ويغيبون المنهج.

أما الأمر الرابع فهو يرتبط بضرورة التفكير بالمناط تخريجًا وتحقيقًا وتنقيحًا وتصحيحًا ضمن عمليات تتعلق بالاجتهاد التطبيقي كمدخل تأسيسي لعملية التنزيل والدخول إلى الواقع في إطار فقه الواقع، وكذلك ضرورة اعتبار الأولوية ورعاية المآل.

هذة الأمور جميعًا لا يمكن مراعاتها إلا في ظل عمل ابتدائي هو المتعلق بتحقيق المناط بما يعني نظم ذلك التصور المجرد للواقع منهاجيًّا، بحيث يمكن من انخراط الجزئي في الكلي بشروطه أو إلحاقه بأصله، حيث يجعل من شأن الكليات أن ينتظم فيها الفقه الجزئي من دون اضطراب أو تضارب، فمن اختلت في يده الكليات اضطربت عنده الجزئيات، وهي من الأمور التي يجب تعليمها والتدريب عليها بحيث تشكل نسقًا منهاجيًّا يجعل من الكليات المنهاجية مقصده ويجعل من الجزئيات العينية التي تتطلب أحكامًا جزئية موضوعه؛ فيحفظ

بذلك الكليات و الجزئيات معًا؛ فالأمر على ما يؤكد الشاطبي في أمر تحقيق المناط معناه: (أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله... ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئي على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرًا في الحكم بإطلاق ولا هو طردي بإطلاق... فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتي يحقق تحت أي دليل تدخل ».

إذًا هذه العملية التي تتعلق بالمناط تتطلب تحقيقًا و تدقيقًا وتخريجًا وتنقيحًا وتصحيحًا ضمن محاولة أساسية؛ حتي يقوم المجتهد بعمليات التسكين الصحيح في المحل اللائق والمناسب والمعتبر، وربما يحيلنا ذلك إلى نقطة أخرى تهتم بذات تصنيف المصالح، فننقله إلى وظيفة المناط الذي يكشف عن الواقع المعتبر الذي هو معتبر، والواقع المرسل الذي يتطلب ضبطًا وانضباطًا، والواقع المتوهم الزائف الذي لا يعتبر عند العلماء والمجتهدين.

هذا التمييز بين الواقع في كليته والوقائع المفردة في جزئياتها لا يمكن أن تنظم أو تسكن أو تتمايز وتقوم إلا في إطار إعمال واعتبار ورعاية المناط.

والأمر الأخير إنما يرتبط ويصل بين هذا الباب الذي كتبه الإمام الشاطبي حول المقاصد العامة للشريعة والباب الآخر الذي يتعلق بمقاصد المكلف وإن اندراج الأخير في الأول لا يكون إلا بقدرات توفرها عمليات تتعلق بفهم المناط والتدقيق بشأنه، بحيث يؤكد على ذلك الاندراج الجميل لمقاصد المكلف في المقاصد الكلية العامة؛ ليعبر بذلك عن انضباط الجزئي بالكلي في عملية اندراجه، وعلاقة الجزئي بانخرام الكلي في بنائه وبنيته. إن عملية المناط إنما تحرك معاني النظم والمنظومة في هذا المقام، بحيث يقرأ كامل الشريعة كلياتٍ وجزئياتٍ كالجملة الواحدة.

السياق والأحكام الجزئية والمناط:

يقدم المدخل المقاصدي - بنظرياته السبع التي هي بصدد أن تصير ثماني نظريات - إمكانيات عالية لتأصيل مفهوم متميز لتعبير « السياق »؛ سواء كان هذا السياق نصيًا يتعلق بالنص، نفسيًّا يتعلق بالفرد في ذاته، أو كان اجتماعيًّا أو تاريخيًّا أو موضوعيًّا يتعلق

بمجال ما من مجالات الحياة، أو غير ذلك.

وفي هذا، تقدم النظرية الثامنة المطروحة للبحث (وهي نظرية المناطات) على ما عرضه الشاطبي في موافقاته، نموذجًا لهذه الإمكانيات والمكنات؛ لضبط المفهوم (السياق) من جهة، ولوصله بالأحكام الجزئية تسكينًا للجزئي في كلياته المتصلة به من جهة أخرى.

ثلاثية الحكم والمناط والمنهج:

ونظرية الشاطبي في المناطات هي تمديد لما استقر في أصول الفقه بعامة فيما يتعلق بالنظرية الأكبر؛ ألا وهي نظرية « الحكم الشرعي » الذي تدور حوله الجهود الفقهية وهو قبلتها ومرامها. وهذه النظرية تفترض ثلاثة مستويات لتحقيق « الحكم الشرعي الجزئي » من الإثبات إلى التعيين إلى التطبيق أو التنزيل، توازيها ثلاث خطوات منهجية تتعلق بالمناط. وهذه المستويات الثلاثة، وهذه الخطوات المناطية - ضمن نظرية الحكم - تستتبع ثلاث عمليات منهجية أساسية؛ هي: النظر، والتناول، والتعامل، ولكل من هذه العمليات وتلك المستويات سياقاتها التي ينبغي الوعي بها واعتبارها.

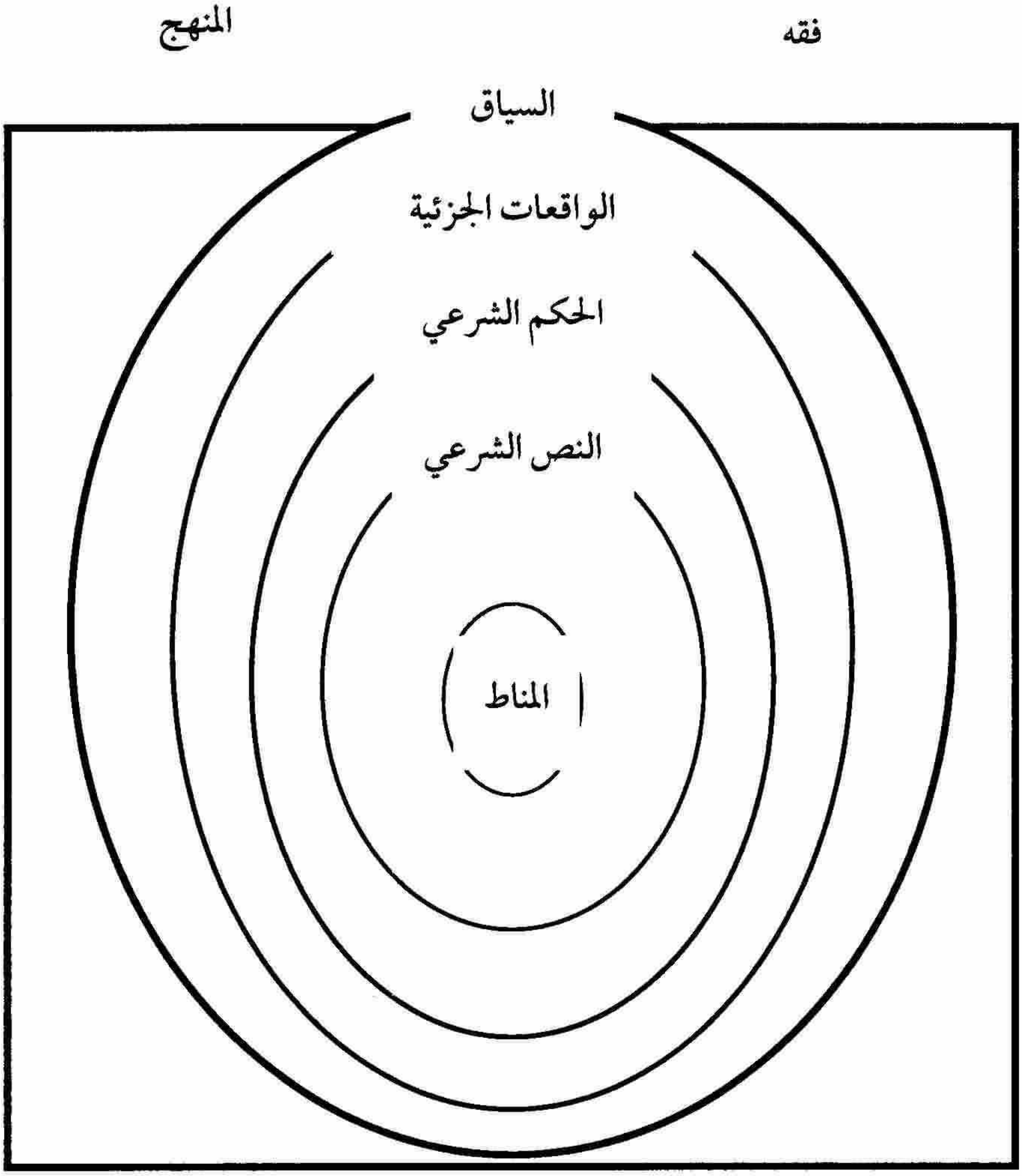
فالمستويات الثلاثة للحكم تبدأ من مستوى إثبات الحكم بمدركه الشرعي؛ الذي يتطلب إجراء عملية « النظر » وتخريج المناط أي إبرازه من النص، وسياقه النص والنصوص المتصلة به بنوع صلة معتبرة عند المجتهد. وثانيها: مستوى تعيين محل الحكم؛ أي إدراك الواقعة ضمن واقعها المشتمل عليها بأبعاده الممكن إدراكها مع الاجتهاد، وهذا قد يتطلب تنقيحًا للمناط، كما يستلزم عملية دراسية تعمق النظر وهي عملية « التناول »؛ أي الدراسة البحثية للواقعة الجزئية ضمن واقعها الكلي، وهذا الواقع الكلي يمثل السياق في هذا المستوى. وأما المستوى الثالث: فهو مستوى « التنزيل » أو التطبيق بتعيين الحكم الأنسب للواقعة محل التناول، أو تعيين صور من الوقائع الجزئية يمكن أن تقع تحت هذا الحكم الجزئي، وشروط ذلك وموازناته ومآلاته، وفيها يتم تحقيق المناط، كما تتم بإعمال خطوة « التعامل » الواقعي مع الحالة أو الواقعة انطلاقًا من مقتضيات الحكم الشرعي، والسياق ها هنا جملة متراكبة من مقتضيات الشرعة على شرط الصحة والممكن والمستطاع واقعًا على شرط الصلاحية.

	المستوى	الخطوة المناطية	العملية المنهجية
الأول:	إثبات الحكم شرعًا	تخريج المناط	النظر
الثاني:	إدراك الواقع (ة)	تنقيح المناط	التناول
الثالث:	التنزيل وتطبيق أحدهما على الآخر	تحقيق المناط	التعامل

كل ذلك ضمن فقه إطاري جامع، هو فقه المنهج والمنهاجية الذي يصنع وعيًا كليًّا بالمبتدى والمنتهى والمسار بينهما، ويملأ الفراغات الفاصلة بين كل من هذه المستويات والخطوات والعمليات، فيجعلها موصولة غير مفصولة.

وفي هذا، نحتاج إلى أن نقدِّم ببيان موجز لمجموعة المفاهيم الأساسية وبيان خريطتها الواصلة بينها ضمن نظريات المدخل المقاصدي؛ وهي مفاهيم المناط (أو العلة) والمفاهيم المتصلة به والمشاكِلة له من قبيل: الحكمة والمصلحة والقيمة والمقصد والنية، وتعريف الخطوات أو العمليات المناطية: التخريج أو التحرير والتنقيح والتحقيق، وعلاقة هذا المناط بدائرتي النص والحكم الشرعيين، والمنهج وعمليات النظر والتناول والتعامل، ومفهوم السياق وعلاقته بهذه الدوائر.

ثم يتم بيان نظرية المناط وعلاقته بالمقاصد الشرعية سواء المقاصد العليا أو المتعلقة بالمكلف، وعلاقة المناط والحكم بالسياق، والمعتبر من كل ذلك وغير المعتبر وما بينهما من سياق مرسل، نعنى في كل ذلك بالمناهج لا المسائل، وبشبكة المفاهيم المؤسِّسة؛ انطلاقًا من أن المناط هو مركز دوائر النص، فالحكم الجزئي، فالسياق الحاضن، موصول بحِكَم الشريعة ومقاصدها وقيمها، وبمصالح الخلق العامة والخاصة، وأن « المنهج »؛ أي الطريق المستقيم الواضح هو الذي ينبغي أن يحكم الوصل بين هذه الدوائر والزوايا.



لقد درجنا على الفصل بين مفاهيم المناط (أو العلة) في جهة أولى، والسبب والشرط والمانع باعتبارها تبني أحكامًا وضعية في جهة ثانية، والمقاصد في جهة ثالثة، والحكمة والمصلحة والقيمة في جهات أخرى، وذلك لاعتبارات الدراسة تارة ولاعتبارات البيان والضبط والتمييز تارات أخرى، كما ينبغي التأكيد على أنه قد تم الربط بينها، لكن غالبًا في الممارسة الفقهية أكثر من المدارسة الأصولية، الأمر الذي ينبغي أن يتداركه « أصول الفقه الحضاري » الذي يركز على « الكلي » وإدراج القضايا تحت كلياتها، والوصل بين هذه العناصر في رؤية منظومية جامعة على سبيل التأسيس المنهاجي، وفي الطريق إلى بناء عقلية أكثر تركيبًا وأكثر قدرة على استيعاب تعقدات العصر الراهن.

هذه المحاولة للوصل الذي كان يعتمل في ذهنية الفقيه والأصولي اللذين بنيا هذا الصرح التراثي البارز، ودلت عليه المؤشرات المختلفة، تعِد بتبيّن المسافة المنهجية أو درجات السلم التي يقطعها الفقيه[1] بين فقه النص واستخراج المناط منه، وفقه الواقع وتحقيق المناط فيه، مراعيًا السياقات المحيطة بكل من النص والواقع والفقيه نفسه، كما تعد هذه المحاولة بكشف الكثير من الغموض الذي يحيط بقضية فقه الواقع التي تتنازعها الاتجاهات المعاصرة، وتثور النزاعات بين الفقهاء والمفكرين والتيارات بسبب منها.

فالمناط المتحقق ركن أصيل في إدراك الواقع، كذلك المصالح والحكم المعتبرة، هي التي ينبغي اعتبارها في إدراك السياق المعتبر، ونفي السياقات المتوهمة غير المعتبرة أو الملغاة من نظر الشرعة، كما أن ثمة مساحة بينية مرسلة في مصالحها واعتبار واقعاتها، الأمر الذي تحكمه قاعدة « المناسبة » أو المكافأة والملاءمة واللياقة التي يطمئن إلى تحققها قلب الفقيه وعقله.

إن المناطات باعتبارها – في ذهنية الفقيه – أوصافًا واقعية (لكنها مجردة في عقلية الفقيه الراسخ) وهي جامعة لعناصر الواقع الممكنة الوقوع، هذه المناطات تكون جاهزية عالية لأمرين: إدراك الواقعات والسياق الملتبس بها إدراكًا منظمًا قابلًا للتحسين المستمر، والوصل بين الشرع والواقع وصلًا جميلًا ومكينًا في آن واحد.

وإذا كان الفقيه قد أفاض في بيان العمليات المنهجية المتعلقة بتحرير المناط وتنقيحه والتدريب على تحقيقه عملًا، فكأنه كان يمهد بذلك لقراءة نص الواقع وتحرير مناطاته في تعيناتها الواقعية، وفي هذا تعرض الفقيه لقوادح المناط أو العلة وللمداخل التي تؤثر سلبًا في إدراك العلة من النص، الأمر الذي يدعونا نحن إلى البحث في المداخل المقابلة والتي تؤثر سلبًا في إدراك السياق والواقع، وتسهم في التذرع بسياقات موهومة أو غير معتبرة لإهدار الحكم تارة ولإهدار الحكمة منه تارات أخرى.

---

(١) وفي حاجة الفقيه للمقاصد انظر: الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة،...مرجع سابق (ص ١٥ – ١٨)، وقد أوضح أن تصرف المجتهدين. يفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء عدَّدها، وبين حاجة المجتهد للمقاصد فيها، وهو بيان قيم يحسن الرجوع إليه، وقرب إلى تلك الرؤية: د. معروف الدواليبي، الاجتهاد في الإسلام من خلال قواعده الأصولية العلمية ومقاصد الشريعة الإسلامية، الجزائر: الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي (١٩- ٢٦)، مايو

(١٩٨٣م)، (ص ٩، ١٠)، وراجع أيضًا الشيخ خليل الميس، القواعد الشرعية ومقاصد الشريعة الإسلامية: الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي (١٩- ٢٦)، (مايو ١٩٨٣م).

فبدءًا من عدم اعتبار المناط أصلًا إلى تسطيحه ببادي الرأي، إلى الانحراف بالمناط، إلى تغييره واستبداله، إلى إهدار وظائفه ومقاصده والحكم المتصلة به، وإلى تزييفه وتلبيسه، تجد الكثير من دعاوى « الأمر الواقع » ودعاياتها مرتعًا للقول والحكم على القضايا والواقعات بلا إمكان لإيقاعها تحت طائلة « محاكمة المنهج والمنهجية » الضابطة.

سياقات الواقع بين ضرورات فقه الواقع وعناصر وصفه والتعامل معه:

حينما نتحدث عن الواقع فإننا نتحدث بشكل مباشر عن فكرة السياق الواقعي. الواقع حينما يحيط بالواقعة. والواقعة حينما لا يمكن رؤيتها إلا في سياقات الواقع، كل ذلك ضمن إطار يجعل من ترجمة المناطات باعتبارها تسكين الواقعة ضمن الكلي الذي يحكمها، إنما يرتبط لزومًا بعد ذلك بالقدرات والإمكانات لوصف ذلك الواقع والتعامل معه وفق أصول كلية تتعلق بعناصر ذلك الواقع (السياق النوعي، السياق الإنساني، السياق المكاني، السياق الزماني)، فضلًا عن السياقات البينية التي تربط بين هذه السياقات جميعًا لتؤسس رؤية مكتملة[1] إلى الواقع لا بد وأن تؤثر بدورها على رؤية الأحكام الجزئية ضمن سياقات الواقعية، وكذلك الأحكام الكلية ضمن سياقاتها الحضارية.

وضمن سياق فقه الواقع فإن الأمر وكما أشرنا آنفًا إلى تعريف الواقع وشموله هذه الامتدادات الزمنية والمكانية الإنسانية، والمستويات المختلفة الفردية والجماعية بكل تكويناتها الحضارية، والداخل والخارج بفعل التداخل الشديد بحكم عناصر ثورة الاتصال وثورة المعلومات، **كل ذلك يجعل من الضروري التعرف على عمليات مهمة في فقه الواقع:**

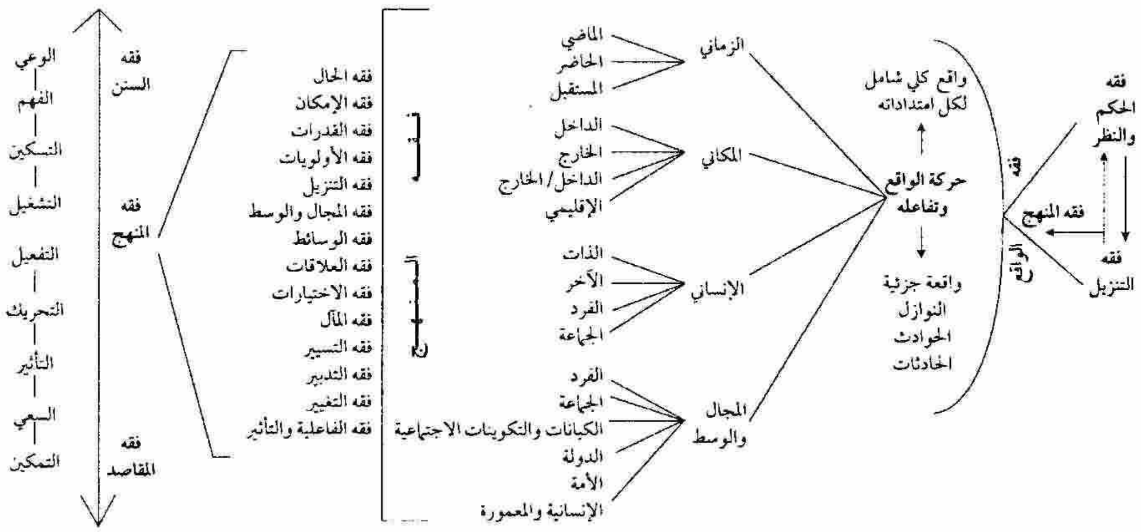
فقه الحال: الذي يحرك عناصر التعامل مع الواقع المعاش لاعتبارات تفرضها عناصر الزمان والمكان. إن سيولة المشاكل الدولية، وتأثيرها على أنحاء المعمورة لا يمكن أن يتحقق الدور الفاعل بصددها إلا من خلال فقه الحال، ولا يؤخر البيان فيه عن وقت الحاجة، كما يعتبر من فروض الوقت التي يجب جعلها ضمن قمة سلم الأولويات البحثية كمقدمات لوعي المواقف ووعي الوسائل والآليات.

---

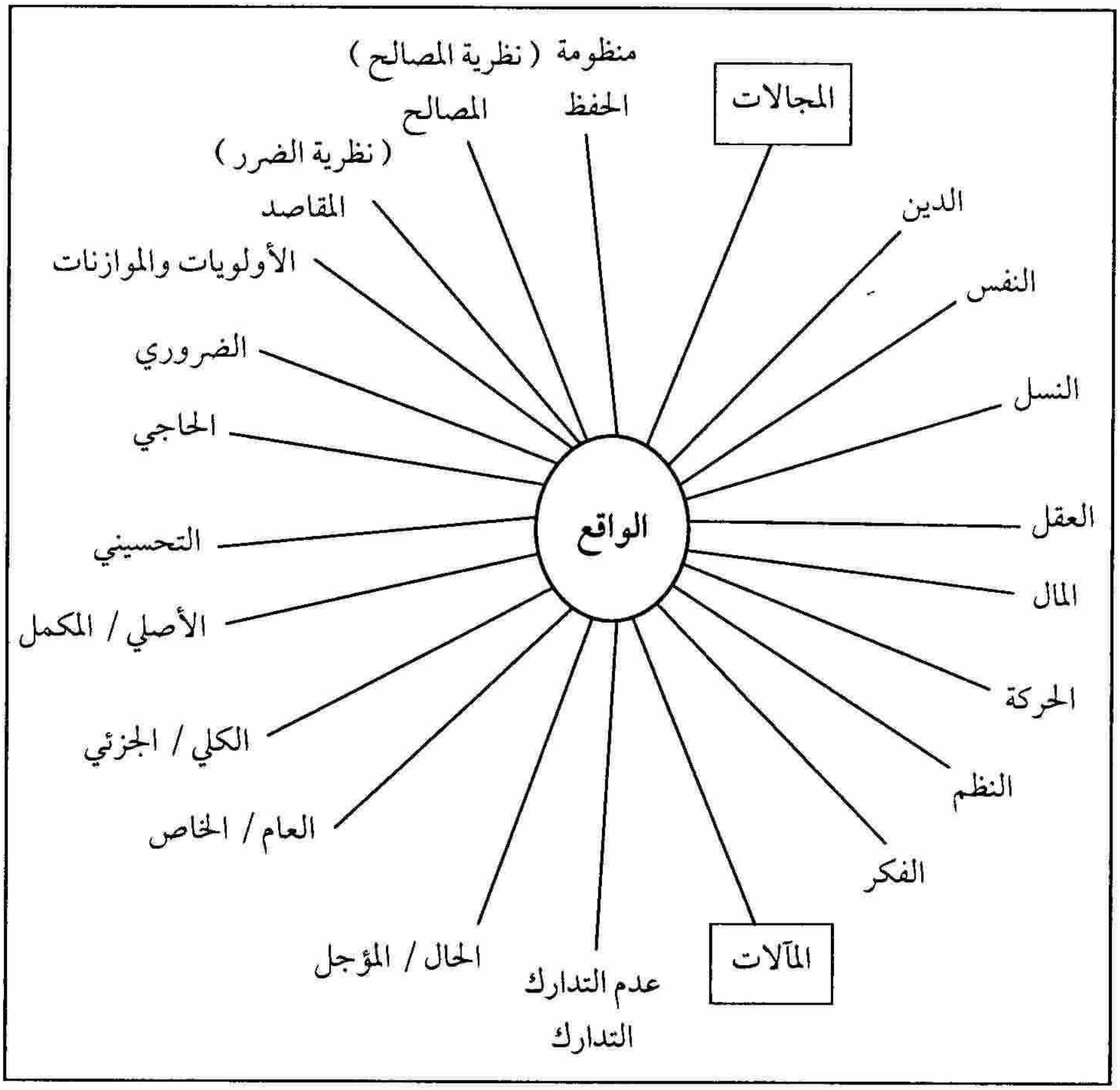
(١) سيف الدين عبد الفتاح: المدخل المقاصدي وفقه الواقع، في بحوث ومناقشات الندوة الدولية الافتتاحية لمركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية بعنوان: (نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر)، الشارقة، أكتوبر (٢٠٠٢م)، شعبان (١٤٢٣هـ).

فقه المجال: باعتباره الوسط المتشابك في إطار تصور التفاعل بين الداخل والخارج وتفاعل دوائر الواقع المختلفة.

فقه المآل: فإن اعتبار المآل من المقصودات الشرعية والتي تحرك التفكير والتدبر والتخطيط لعناصر الفعل الحضاري، والواقع هنا ليس تعاملًا عفويًّا، بل هو جملة من الأفعال الحضارية يترتب عليها آثار ونتائج، وفقه المآل هو أولى خطوات التفكير المستقبلي ويحرك عناصر التدبر في التعرف على عواقب الأمور وعاقبتها.



الواقع يسري في مدخل المقاصد



نظرية المآلات ودراسة الواقع:

تعتبر هذه النظرية المفضية إلى اعتبار المآل من المولدات من النموذج المقاصدي، ومن ثم لاقت تلك القضية لدى الشاطبي اهتمامًا بفضل حسن تدقيقاته الكلية والفقهية وجودة بحثه في أمهات المسائل الأصولية، وضرورة الالتفات إلى العلل والمقاصد الشرعية سواء على مستوى تقنيات العملية الاجتهادية أو على مستوى حرمة وصيانة الأحكام الشرعية[1]، أسس منهجًا يقوم أساسه على اعتماد القواعد المقاصدية في الحكم على قضايا الأعيان الجزئية.

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (د. نادية مصطفى: مشرف عام، مرجع سابق، (ص ٤٤٧- ٥٤٧).

وقضية المآلات لها تعلق بالمسائل الراجعة إلى المقاصد الكلية؛ لذا يرى الشاطبي أن نجاح المجتهد في استعمال الكليات الأصولية موقوف على أمرين؛ هما: مراعاة الخصوصيات والنظر في المآلات.

فالذي عليه المحققون من أهل العلم، أن العمل إذا كان يفضي إلى مفسدة ظاهرة أو يؤدي إلى مناقضة مقصد شرعي كلي عام، فهو باطل مردود باتفاق الجميع، ومعتمدهم في ذلك على ضرورة النظر في المآلات، وحسم الوقوع في المحظورات، فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالاحترام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل.

وكأنه يشير إلى ضرورة « علم التدبير »، الناظر إلى مآل الأفعال ومسيرتها وتتابعاتها، ولعل الذي جعل الشاطبي يولي موضوع المآلات عنايته الخاصة، هو إيمانه بدورها في فكرة المقاصد الكلية ودخولها في بناء نظريته الأصولية، ومن ثم كان اعتباره لهذه المسألة أصلًا معتبرًا يمس مختلف الجوانب الخادمة لقضايا الدين ومصالح المكلفين، وهي بهذا الاعتبار قادرة على احتضان أهم الضوابط المكرسة لها، والتي حصرها في أربع قواعد هي (الذرائع، والحيل، ومراعاة الخلاف، والاستحسان)، وإذا نحن أمعنا النظر في علاقة هذه القواعد بموضوع المآلات نجدها تقوم على خدمة المقاصد الكلية سواء تعلق الأمر بمقاصد الشارع أو بمقاصد المكلفين، فإذا أدى التمسك بمقتضى دليل عام إلى جلب مفسدة أو إيقاع حيف على المكلف، عدل عنه إلى الاستحسان أو إلى التوصل بما هو مباح للتوصل إلى محظور عملنا بقاعدة الذرائع أو بمبدأ إبطال الحيل.

فغرض الشاطبي من حيث قاعدة الذرائع انصبَّ على بيان علاقتها بفكرة المآلات، وربطها بمقاصد الشارع في التكليف، والنظر في مدى التزام المكلفين بالامتثال لها والتقيد بمقتضياتها، الشيء الذي يدل على فائدة الأخذ بها تتجلى في محاولة احترام المقاصد المترتبة على الأحكام الشرعية.

ثم عرض الشاطبي لموضوع الحيل كثاني قاعدة تتفرع عن أصل النظر في المآلات، وقد كان هدفه حسم سبل التذرع بالأسباب المفضية إلى صرف الحكم الشرعي عن وضعه الأصلي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر.

وعلى قول الشاطبي: « .. وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرًا إلى المآل .. ».

أما ما أشار إليه الشاطبي من قاعدة مراعاة الخلاف، وقد كان غرضه من ذلك هو أن يجعل أدلة استثمار الأحكام مبوأة لخدمة مصالح المكلفين بتحقيق العدل لهم، ودفع الحرج والضرر عنهم.

أما ما اختتم الشاطبي من قاعدة الاستحسان باعتبارها القاعدة الرابعة التي تتفرع عن أصل النظر في المآلات وتقتضي الأخذ بها، إلى مراعاة ما يؤول إليه الأمر، بالنسبة إلى مصالح المكلفين الجزئية، فإذا أدى إجراء القياس مثلًا إلى تفويت مصلحة أو إلى جلب مفسدة عدل عنه إلى الاستحسان كحالة استثنائية توجه بها إجراء الأدلة وفق ما تقتضيه آفاق الشرع العامة.

وإذا كان الأمر كذلك فنحن أمام إشارة واضحة لرؤية مستقبل الأفعال وسيرورتها، وما يترتب عليها من آثار متتابعة، وهي بذلك تدفع لبناء عناصر تفكير تخطيطي يتحسب للممارسات وآثارها على الفرد والجماعة في الحال وفي الاستقبال، بما يحرك كما سبقت الإشارة إلى تأسيس « علم تدبر » وهو ما يحرك إعمالًا فعلًا ودائمًا وحاضرًا لقاعدة « الأمور بمقاصدها » وإعمال النموذج المقاصدي باعتباره إطارًا مرجعيًّا تأسيسيًّا وإرشاديًّا ونسقيًّا وقياسيًّا وتقويميًّا، واعتبار المآل ضمن هذا التصور لا بد أن يكون ضمن العناصر المهمة في دراسات العمليات الإفتائية ومآلاتها، دراسة القضايا الإفتائية ومآلاتها؛ إذ تحرك عناصر منهج في تأصيل فقه الواقع وفقه التنزيل في تفاعل يحرك التفكير بمآلات الأفعال والمآلات والأولويات من أهم مولدات المنهج المقاصدي.

فقه الوسائل وعلاقته بالمقاصد وفقه الواقع:

لا يمكن تصور العلاقة بين المقاصد والوسائل إلا عبر فقه الواقع[1]؛ ذلك أن فقه الوسائل يرتبط من ناحية بالمقاصد المعتبرة التي تعد من مقدمات الواجب، والتي لا يتم الواجب إلا بها، كما أن فقه الوسائل فرع مهم على فقه الواقع بكليته وشموله. وإذا كان فقه المقاصد قد أهمل في التأليف والتوظيف، فإن فقه الوسائل الذي ارتبط بها غفل عنه على

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم:.. المرجع السابق.

أهميته؛ ذلك أن هذا الفقه مما يحتاج إلى مزيد من بذل جهد واجتهاد يتحرك صوب فهم المقاصد، وحسب ربطها بوسائلها في إطار واقع يتناسب مع الوسيلة، تكون فيه أكثر فعالية.

ولا شك أنه من التقسيم المنطقي العام أن يستند على الأفعال وغاياتها، فالغايات والنتائج من وراء الأفعال تسمى بالمقاصد، والأفعال نفسها يعبر عنها بالوسائل.

وكذا فقد تنقسم الأفعال باعتبار القصد الذاتي وعدمه - إلى مقاصد ووسائل:

وكـــل فعـــل لـــلعباد يـوجـــد إمــا وسيـلـة وإمــا مــقـصــد

فكل فعل يوجده العباد ويصدر عنهم لا يخلو من أمرين إما أن يكون وسيلة لغيره وإما أن يكون مقصدًا، أي يكون مقصودًا لذاته.

فالوسائل « الأفعال التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد » سواء كان الفعل مشروعًا أم غير مشروع وسواء كان يؤدي إليها مباشرة أم بواسطة.

ويؤكد القرافي أنها الطرق المفضية إليها أي المقاصد، وكذا يؤكد ابن جزي « الوسائل هي التي توصل إلى المقاصد »، وبدونها لا يحصل المقصد أو يحصل معرضًا للاختلال والانحلال.

وكذلك يغلب عليها التعبير بلفظ الذرائع؛ إذ هي موضوع قاعدة « سد الذرائع »... كما يقصد بلفظ الوسائل من إطلاقه على الأعيان والآلات التي تستخدم في الوصول إلى مقاصد متعددة.

نحن بهذا المعنى أمام مجال واسع وميدان منتشر لكثرة الوسائل وتنوعها وتجددها عبر العصور، بل ربما يرتبط بكل مجال أو كل نشاط وسائله التي تخصه.

والنظر الأصولي والاجتهاد الفقهي المتعلق بالصياغات الوسائلية لا يتعلق بمباحث الآلات والأدوات، بل من حيث مباشرة المكلف لهذه الوسائل، واستخدامه لها. وهي بهذا النظر راجعة إلى أفعال المكلفين وحكم الشارع فيها، ومن هنا وجب تناول مقاصد الوسائل ذاتها، كما أن المقاصد والوسائل قد تدخلها الاعتبارية والنسبية بمعنى أن الشيء قد يكون من المقاصد باعتبار، ومن الوسائل باعتبار آخر.

- **وتتجلى أهمية الوسائل من وجوه أهمها:**

- الارتباط الشرعي والكوني بين المقاصد والوسائل، فمن سنة اللّـه تعالى أن المقاصد

لا تحصل إلا بالوسائل، والغايات لا تتحقق إلا بأسباب، فلما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها... كما يؤكد ابن القيم، وقد استقر هذا الترابط بينهما من الفطر السليمة والعقول المستقيمة وقام عليه أمر الدنيا، حتى عدت الرغبة في حصول الشيء دون مباشرة وسائله ضربًا من العبث، فلم يشرع للعباد.. ترك الأسباب، بل أمرهم بمباشرتها، وملاحظة الوسائل، والانسجام مع السنة الإلهية في ارتباط المقاصد بالوسائل، والنتائج بالمقدمات.

– حاجة الناس العامة إلى الوسائل: ذلك أن اللّـه تعالى خلق الإنسان وركب فيه معنيين يدفعانه إلى ملاحظة المقاصد، ومباشرة الوسائل، وهما الإرادة والعمل؛ فالإنسان يتقلب بين العمل والإرادة، فيريد الشيء ويقصده، ثم يعمل ويسعى في طلبه، وذلك بمباشرة الوسائل الموصلة إليه، ومن المهم النظر في الوسائل وفي نتائجها وآثارها، ومن حيث كونها طريقًا إلى المصالح أو المفاسد. ويرتبط بذلك النظر في مآلات الأفعال وباليقين منها الوسائل « فالمجتهد نائب عن الشرع في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات من الأسباب، وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتباره المسبب وهو مآل السبب ... »، والنظر في مآلات الأفعال على ما يقول الشاطبي: « مجال للمجتهد، صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب (العاقبة)، جارٍ على مقاصد الشريعة ... ».

فكان فقه الوسائل والموازنة بينها وبين المقاصد، من الأمور المهمة الواجب التصدي لها، وهي ضمن قضايا كثيرة ترتبط بالأمة وبلوغ مقاصدها؛ ذلك أن الجهل بها يؤدي إلى تطرق الخلل ووقوع الاضطراب. وواقع الخلل والفساد ينشأ من جهة مقاصد الناس وغاياتهم، أو من جهة أعمالهم التي يتوسلون بها بلوغًا لمقاصدها، يقول ابن القيم: ... فإن فساد القصد يتعلق بالغايات والوسائل، فمن طلب غاية منقطعة مضمحلة فانية، وتوسل إليها بأنواع الوسائل الموصلة إليها كان كلا نوعي مقصده فاسدًا.. وكذلك من طلب الغاية العليا والمطلب الأسمى، ولكن لم يتوسل إليه بالوسيلة الموصلة له إليه، بل توسل إليها بوسيلة ظنها موصلة إليه، وهي من أعظم القواطع عنه، فحاله أيضًا كحال هذا وكلاهما فاسد القصد، لا شفاء من هذا المرض إلا بدواء ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾.

والواقع أن ضعف الإدراك لقواعد الوسائل وأحكامها – لدى بعض الأمة – أدى إلى

خلل كبير، وخلَّف آثارًا سيئة في حياة الأمة.

والمتأمل يجد أن الإحساس بالخلل واضطراب الواقع قد يقع من جهة الوسائل من حيث الوعي بها أو بمنهج التعامل معها، أو بطرائق التعامل بها، وذلك في جميع مناحي الحياة ومجالات عمرانها.

كما نجد في هذا المجال، الخلط بين المقاصد والوسائل؛ فبعض[1] الناس قد يجعل المقصد وسيلة فيتساهل فيه، وآخر يجعل الوسيلة مقصدًا فيتعصب لها، وميزان العدل والاستقامة يوجب وضع الأشياء في مقاماتها ومواضعها، والتمييز من حقائق الأشياء كما هي في الواقع ونفس الأمر، ومن هنا وجب التعرف لذلك كمقدمات للواجب، وكمدخل للوصل بين المقاصد وفقه الواقع عبر الوسائل والأسباب.

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، د. نادية مصطفى: مشرف عام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، أصول الفقه الحضاري، (ص ٢٧٥- ٢٧٩)، النموذج المقاصدي، (ص ٤٤٧- ٥٤٧).

- وسائل الحفظ وحفظ الوسائل
- الوسائل للضروري
- الوسائل الحاجية
- الوسائل التحسينية

- وسائل جلب المصالح
- وسائل دفع منع ورفع الضرر

- منع الضرر وقاية (قبل الوقوع)
- دفع الضرر وقوعًا (عند الوقوع)
- رفع الضرر استقبالًا (بعد الوقوع)

الوسائل

معاني الوسائل وأهم مصادرها

المقدمات
الأدوات
الطرق والمنهاج
التوابع - المتمات - المكملات
الأسباب
المؤسسات والأبنية
المسالك
الآليات والطرائق والأساليب
الذرائع
القواعد والإجراءات
النظامية والتنظيمية
الإمكانات والقدرات
الإدارة وعمليات التغيير
الوسائط الموصلة للغايات

الغايات
المقاصد
الأهداف
الأغراض

الوسائل

بيئة الوسائل والوسط والظرف المحيط بها

علم تأسيس وتقويم الوسائل
توليد الوسائل
الوسائل ودائرة العفو
التوالي
التوازي
تدافع الوسائل بين النفع والضرر والانحراف
الدوافع
تجدد الوسائل
الموانع
شبكة العلاقات
العقبات
المعوقات
التحديات
التكامل والتكافل والتسائد
المسهلات
الغاية الوسيلة والوسيلة كفاية
الشروط
بالتي هي أحسن (الوسائل والمناهج)
الوسط – البيئة – الظروف
المآلات
الأفعال
الفعاليات
الخيارات
المناسبة والملاءمة واللياقة
التراكم
التعدد والتنوع
ضرورات الاجتهاد والوسائل

الغايات
المقاصد
الأهداف
الأغراض
الوظائف

مقياس الفساد الخلدوني والدراسات الاجتماعية:

قدمنا ضمن سياق هذا البحث عناصر المدخل المقاصدي ضمن ثمانية مهمة تشتمل على (المجالات، والأولويات، والحفظ كنظرية ومستويات، والموازين الكلية من موزانات وتزاحمات وتعارض وترجيحات، ومداخل فقه الواقع من واقعات وحادثات ونازلات ومستجدات، والوعي بالمناطات واندراج الجزئيات في الكليات ضمن أصول كلية ومنهجيات، والبحث بالمستقبل والمآلات، وضرورات ربط المقاصد بالوسائل وترجمتها إلي منظومات وعمليات وآليات). هذه الثمانية يمكن تفعيلها وتشغيلها، فضلًا عن (البيئة والسياقات الحاضنة من جانب، والقيم السارية في منظومة المقاصد من جانب آخر) في مجالات شتى في التفكير والتدبير والتغيير والتأثير فضلًا عن عمليات مثل التربية السلوكية والقيمية على المقاصد وبالمقاصد وللمقاصد.

وأهم ما يمكن من الإسهام(١) فيه في مجال التفعيل والتشغيل المجال البحثي والمنهجي خاصة ما يتعلق بجانب الأدوات المنهاجية ومن أهمها شيوع فكرة المقاييس في العلوم الإنسانية والاجتماعية(٢) والتي على الرغم من ورود كثير من التحفظات عليها من حيث المبدأ إلا أنه من المناسب تناول بعض التطبيقات، والتي تقدم رؤى نقدية من جانب كما تسهم في التأسيس بجدية لمسألة بناء المقاييس(٣)؛ ومن ثم كان من الضروري أن يقترن ذلك بعملية تطبيق لإمكانات المدخل المقاصدي في هذا المقام مع الأخذ في الاعتبار إمكانية استثمار بعض الإسهامات الفكرية في بناء مقاييس بصدد قضية بعينها من مثل إسهامات ابن خلدون في مقدمته في بناء مقياس للفساد.

استندت فكرة مقياس الفساد لمؤسسة الشفافية الدولية على القيام باستطلاعات رأي

---

(١) د. سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفقهي، بيروت: دار الطليعة، (١٩٩٠م)، (ص ١٦١وما بعدها).

(٢) انظر في البناء الإجرائي للمفاهيم: د. حامد عبد الماجد، مقدمة في منهجية دراسة وطرق بحث الظواهر السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٠م)، (ص ١٣٠ وما بعدها).

(٣) انظر في إطار فكرة بناء المقاييس ومتطلباتها وأركانها وقدراتها وفاعلياتها:

- أ.د.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: نحو بناء مقياس للفساد: رؤية من منظور المدرسة الخلدونية، ضمن المؤتمر الثاني حول التحيز، (٢٠٠٧م). وانظر أيضًا: د. عبد الغفار رشاد: مناهج البحث في علم السياسة، الكتاب الثاني: « بناء المقاييس »، القاهرة: مكتبة الآداب، (ص ١٦٣ وما بعدها).

لعدد من رجال الأعمال للتعرف على طبيعة المعاملات المالية اللازمة لإنجاز الأعمال؛ ومن هنا يمكن الكشف عن عدة مصادر للقصور:

- **فلسفة المقياس:** فهو جزء من المنظومة الليبرالية في شقها الاقتصادي المتعلق بالنموذج الرأسمالي المراد تعميمه من خلال سياسات التكيف الهيكلي والتثبيت الاقتصادي.

- **متوالية الاختزال والاستسهال:** فهو مقياس قاصر على الجانب الاقتصادي، وشريحة قطاع الأعمال، ناهيك عن الشكوك المثارة حول طبيعة الأسئلة المثارة عند الاضطلاع بمهام استطلاع الرأي.

- **المقياس قائم على قاعدة التنقيص:** فجزء من مصداقية المقياس ألَّا يقوم على قاعدة التنقيص، فالمقياس هنا أشبه بما دعت إليه السلوكية الفجة، وفلسفة الوضعية المنطقية في العلم التي جعلت من القياس هدفًا في حد ذاته.

- **تحيز المقياس للنموذج الغربي.**

- **الخلط بين المقياس والمادة المُقاسة:** فالـمُقياس هنا عمل على تحييز الظاهرة، فما الحال إن كان رجال الأعمال جزءًا من منظومة (شبكة) الفساد على نحو ما هو شائع في دول العالم الثالث؟

- **ظاهرة الفساد: السمات وصعوبة القياس:**

- الفساد[1] من الظواهر المستورة المسكوت عنها سواء من صاحب المصلحة أو من الشركاء، أو نتيجة الخوف من أهل السلطة وخاصةً عند الحديث عن الفساد الكبير.

- الانتقائية والمساومة في الكشف عن الفساد.

- شبكية ومؤسسية الفساد الكبير على نحو يصعب الكشف عنه.

- المؤسسات الرقابية ذات طبيعة تنفيذية.

- عمق الظاهرة، فلا يُكشف إلا عن قشور الظاهرة.

---

(١) انظر في ذلك: د. عطية حسين أفندي: الممارسات غير الأخلاقية في الإدارة العامة، ضمن: الفساد والتنمية (الشروط السياسية للتنمية الاقتصادية)، تحرير: مصطفى كامل السيد، صلاح سالم زرنوقة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، (١٩٩٩م)، (ص ٤٢ وما بعدها).

- **معايير بناء المقياس:**

هناك معياران أساسيان وضعتهما أدبيات مناهج البحث الغربية، ولم يطبقها الغرب عند وضعه للمقاييس، أحدهما: يتعلق بالمحتوى (الصدق)؛ حيث يتعين الابتعاد عن الاختزالية، والآخر: يتعلق بالتطبيق (الكفاءة) فلا بد من الابتعاد عن الاستسهال، ولا شك أن (التعرف الصحيح) مقدمة للمقياس الصحيح، وكذلك بالنسبة إلى الاستناد إلى (الإطار النظري الجامع).

- **ابن خلدون والحديث عن الفساد في المقدمة**[1]:

- فصل في: الجباية وسبب قلتها وكثرتها.
- فصل في: المكوس في أواخر عهد الدولة.
- فصل في: التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية.
- فصل في: أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة.
- فصل في: نزوع كثير من أهل الدولة لتسلم أموالهم من المصادرات.
- فصل في: نقص العطاء من السلطان نقص من الجباية.

أحاط ابن خلدون الظاهرة بعدد من الشروط المعنوية والكلية فكتب فصلًا في أن « الظلم مؤذن بخراب العمران ».

○ جعل ابن خلدون عددًا من الظواهر دالة في الفساد؛ مثل: كثرة الجباية، وزيادة معدلات البطالة، والقصور في قيام الدولة بوظائفها الخمس (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال) على أساس أنها وظائف أساسية لمعاش الأفراد، والاعتداء على الناس في أموالهم ودمائهم وأسرارهم، وظاهرة الهَرج، وزيادة الفقر والترف.

فقد وضع ابن خلدون العديد من القوانين التي يمكن تحويلها لمؤشرات الصلاح والفساد، وكذلك فقد طرح مجموعة من الأفكار يمكن تحويلها إلى فروض قابلة للاختبار، وهو ما يمكن أن يُطلق عليه « متوالية المؤشرات » أو « توليد المؤشرات ».

---

(١) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة: نهضة مصر، (٢/ ٦٦٨ – ٧٠٤)، (٢٠٠٤م).

○ بدايةً تجدر الإشارة إلى ملاحظة أولية مفادها ضرورة الأخذ في الاعتبار الارتباط الوثيق بين بنية مفهوم الفساد والإصلاح، وبنية مفهوم السياسة، فالسياسة وفقًا للتعريف الذي طرحه ابن القيِّم: « هي ما كانت معه الأمور أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ». ومن هنا يمكن الكشف عن الحقيقة المركبة غير النقية للفساد حيث ارتباطه بالإصلاح، فمن الخطأ الاعتماد على مقياس مستقل للفساد بغض النظر عن مقياس الإصلاح، وكذلك التدرجية حيث يتعين النظر للظاهرة على متصل - الذي هو بالأساس فكرة قياسية- يمثل الفساد أحد طرفيه والإصلاح الطرف الآخر؛ **ولذا يتعين ابتكار مقياس مركب من الفساد والإصلاح (مقياس التدافع)**

(الصلاح) ———————— (الفساد)

فالسياسة بهذا الاعتبار جهد واجتهاد لتكون معه الأمور (أقرب) على متصل النشاط البشري ومجاله السياسي إلى الصلاح، وفي حال قربه من الصلاح فهو بالضرورة (أبعد) على ما ينبغي ذات المتصل من الفساد، وهذه حال من المقاربة والمقارنة بين الصلاح والفساد، والبعد والقرب.

ومن هنا فقد ارتبط ذلك بعملية القيام على الأمر بما يصلحه، وبمنطق المخالفة: « لا بما يفسده »، وفعل القيام وأحواله من الأمور الدالة على الفاعلية وتوسل كل ما يؤدي إليها، بل إن من جملة « القيام على الأمر » المدافعة للفساد الذي ينافي الصلاح أو ينفيه، يقوضه أو ينقضه.

السياسة تحري « نظر » و« فعل » الصلاح، ومدافعة « نظر » و« فعل » الفساد.

هذا الاقتران يجعل من الضروري الأخذ بتشكيل « المقياس » المقارِن بين « الفساد » و« المقاصد العامة الكلية »:

من أهم مكونات المدخل المقاصدي الذي تولد عن الشريعة مفاهيم مقارنة تغذي الفهم السابق لمفهوم السياسة من مثل « درء المفسدة » و « جلب المصلحة »، و « دفع المضرة » و « اجتلاب المنفعة ». وأيًّا ما كان الاستخدام، فإن « الدرء » و « الدفع » وكذلك « الجلب » و « الاجتلاب » هو مناط عملية الحفظ التي تسبق المجالات الجديرة بالحفظ في نشاط الإنسان لمحوريتها في بناء حركته الحضارية والعمرانية: **الدين والنفس والنسل والعقل والمال.**

وهو أمر قد يشير إلى معنى الحفظ السلبي بـ « الدرء والدفع » والحفظ الإيجابي « بالجلب والسعي »، وهي من الجوانب المكملة والمتكاملة لمستويين من الحفظ، والاختلال في عملية الحفظ لا بد أنه يشكل « المضرة » أو « المفسدة »، ومرة أخرى فإن هذا الاقتران يدفعنا دفعات باتجاه بناء المقياس المقارن[1].

ووفق القواعد الكلية فإن الضرر إنما يشكل النتيجة المحققة والمتحصلة عن وقوع الفساد أو تمكنه؛ ومن هنا كانت تلك القواعد من الممكن صياغتها إما بلفظ الضرر أو بلفظ الفساد.

○ لا ضرر ولا ضرار	← لا فساد ولا إفساد
○ الضرر يزال	← الفساد (يمنع ويدفع ويرفع)
○ الضرر لا يزال بالضرر	← الفساد لا يزال بالفساد
○ الضرر لا يصار في دفعه بالأدنى إلى الأعلى طالما يمكن دفعه	← الفساد لا يصار في دفعه إلى الأعلى طالما يمكن دفعه بالأدنى
○ ارتكاب أخف الضررين	← ارتكاب أخف المفسدتين

كل ذلك يأتي مسبوقًا بقاعدة كلية ابتدائية: « دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة »

(المضرة) ———————— (المنفعة)

ومن هنا يمكن أن يُولِّد هذا « المدخل المقاصدي » مقاييس الحفظ للمجالات الأساسية، كما يمكن أن يشتق منه ميزان لوزن المفاسد ومدى خطورتها، والمصالح ومدى

---

(١) انظر في العلاقة التدافعية بين الإصلاح والفساد: سيف الدين عبد الفتاح: تفعيل المنظور المقاصدي ودراسة الظاهرة الاجتماعية والسياسية، ضمن الندوة التأسيسية، لندن: مركز المقاصد العامة للشريعة، (٢٠٠٥م).

جوهريتها: (الضروري والحاجي والتحسيني أو التكميلي). وهو ما يمكن ملاحظته في هذا الجدول السابق الذي يشكِّل مقياسًا للتدافع، وجب أن يكون ضمن معمار بناء مقياس مركب للفساد.

- **اتساع مفهوم الفساد وسعة مقاييسه:**

قد يحاول البعض - سيرًا على ضرورة بناء المقاييس وجعلها غاية علمية في ذاتها- أن يؤدي بهم ذلك إلى عمليات في غاية الخطورة:

- التبسيط في مقابل التعقيد.
- الاختزال في مقابل التركيب.
- التضييق في مقابل التوسعة.

وعلى ما يقول علال الفاسي: بين « الأرقام » تتوه القضايا الكبرى، فإن ترجمة بعض الأمور إلى صياغات رقمية[1] في إطار العمليات « الإجرائية »، وتحويل التعريفات الإجرائية إلى تأشيرات وتحويل التأشيرات إلى أرقام، هي عمليات إن لم تتسم بقدر من

---

(١) المقياس ميزان وموازين المصالح والأضرار في إطار المقاربة الشاطبية حول جدول المصالح والذي سنضمنه البحث لاحقًا فيما يكن لنسميه بمقياس التدافع (درء المفاسد وجلب المصالح) أو (دفع المضرة وجلب المصلحة) انظر:
- د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (د. نادية مصطفى: مشرف عام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، أصول الفقه الحضاري، (ص ٢٧٥- ٢٧٩)، النموذج المقاصدي، (ص ٤٤٧- ٥٤٧).
- د. سيف الدين عبد الفتاح: دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي، (النموذج المقاصدي: حالة بحثية؛ بحث مقدم إلى الندوة المصرية، الفرنسية التاسعة: « العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات »، القاهرة: (١٩ - ٢١ فبراير ٢٠٠٠م).
- د. سيف الدين عبد الفتاح: المدخل المقاصدي وفقه الواقع، في بحوث ومناقشات الندوة الدولية الافتتاحية لمركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية بعنوان: نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر، الشارقة، (أكتوبر ٢٠٠٢م/ شعبان ١٤٢٣هـ).
- د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل لفهم « فتاوي الأمة »، حولية أمتي في العالم، العدد الخامس، الجزء الأول، القاهرة: مركز الحضارة والدراسات السياسية، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، (ص ٥٣٥ - ٥٩٤).
- د. سيف الدين عبد الفتاح: مقاصد ومعايير التنمية: رؤية تأصيلية من المنظور المقاصدي: ورقة أولية، قدمت في مؤتمر « الأمة وأزمة الثقافة والتنمية » - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، (ديسمبر ٢٠٠٤م).
- د. سيف الدين عبد الفتاح: نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي الاجتماعي، لندن، مركز المقاصد العامة للشريعة، (٢٠٠٥م).

الحبكة المنهجية في اختيار المؤشر ومدى ملاءمته ومناسبته، والمؤشر ومدى صدقيته، والمؤشرات ومدى فاعليتها (كفاءة وكفاية)، فإنها قد تصير إلى عكس المقصود في بيان الظاهرة موضع البحث، فقد يزيفها أو يتخير ويختزل بعض جوانبها في أشكال هامشية لا تمثل جوهر الظاهر أو نواتها الصلبة، بل قد تتعلق بالهامشي منها أو التافه فيها لا لشيء إلا لأن ذلك أكثر مناطقها قابلية للقياس.

ومن هنا فإن النظر إلى الفساد - كمفهوم منظومي - واجب ويجب ألا يُصادر هذا الوصف عند تعريفه إجرائيًا. فإن تضييق مفهوم الفساد فساد، وما اجتمعت من كلمات لتبرير أمرٍ مثلما اجتمعت لهذه الكلمة، وسكنت فيها إما لتسويغ له، أو تهوين لخلل طرأ، أو غفلة وإغفال[1] لأمر جلل. (الفساد قديم قدم الزمان، الفساد موجود في كل مكان، الفساد يمكن توظيفه « الفساد الوظيفي ») وهذا لعمري فساد في الحجة، وإثبات لأمر لا يجوز تحسينه أو تمريره في المعقول أو المنقول، في العقل أو في الشرع.

فقدم الفساد لا ينفي قبحه، وشيوعه لا يمكنه من شرعيته ولا يمده بحجية، ووظيفية الفساد (في النظرية الوظيفية) ليس إلا تمكينًا له وتسويغًا لوجوده واستمراره.

وفي هذا السياق يجب النظر إلى أن اتساع مفهوم الفساد هو المفضي إلى ضرورة توسعة مقاييسه.

- المدرسة الخلدونية: تأشيرات، فهل يمكن تحويلها إلى مؤشرات[2]؟!!

لم نعرف في تراثنا ومعاصرنا مَن يمكن نسبتهم إلى المدرسة الخلدونية خيرًا من هؤلاء:

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح،مدخل القيم إطار مرجعى لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، ضمن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٩م)، (ص١٨٦ وما بعدها).

انظر كذلك المدخل السنني لدى ابن خلدون في: سيف الدين عبد الفتاح، المدخل السنني لدى ابن خلدون ؛ تحت الطبع.

(٢) في إطار هذه الرؤية التكاملية ضمن المدرسة الخلدونية من المهم أن تلحظ عناصر الشبكة الاستبدادية لدى الكواكبي:

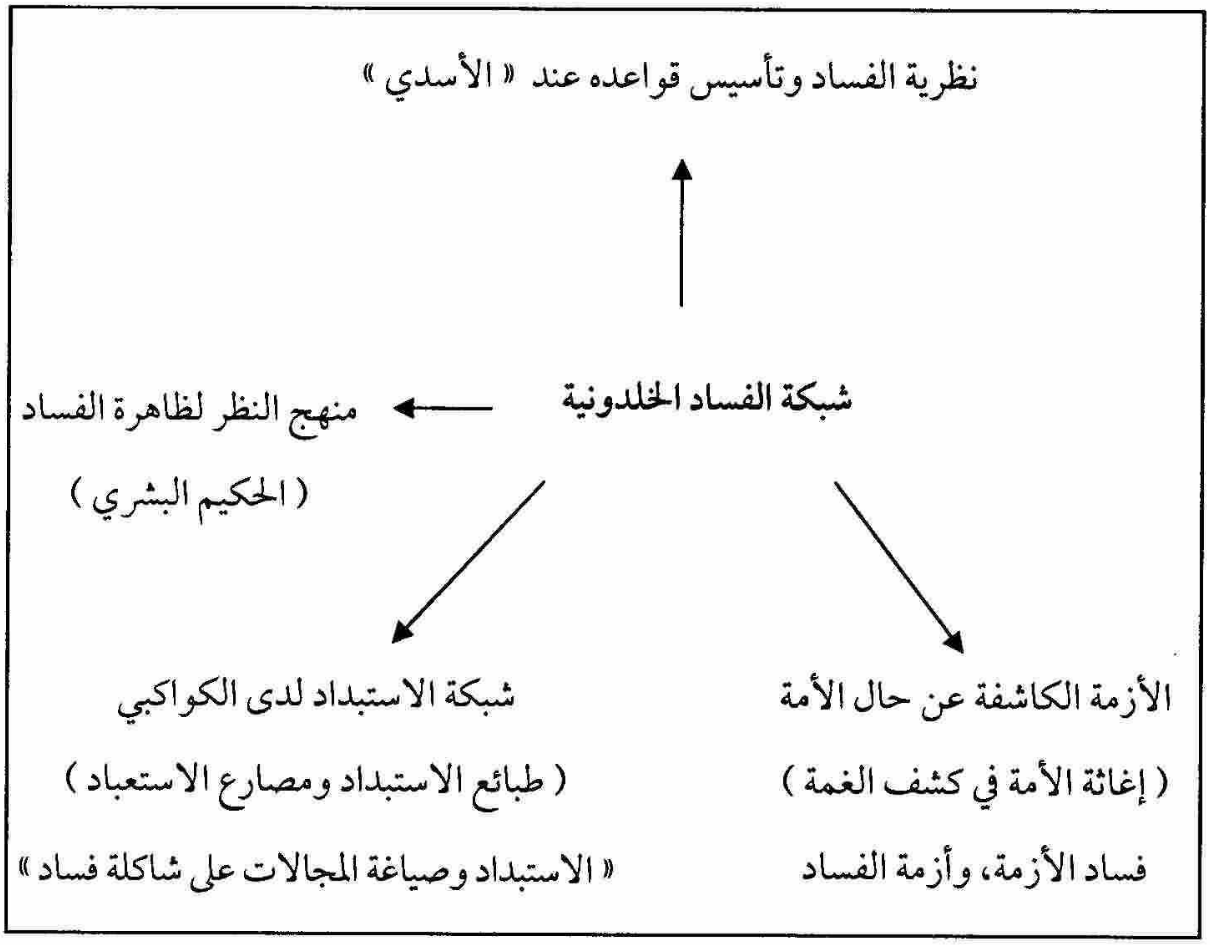
عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد وتحقيق: محمد جمال طحان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، يونيو (١٩٩٥م)، (ص ٤١٣ - ٤٣٥).

ومحمد بن خليل الأسدي الذي قدم شبكة الفساد؛ انظر:

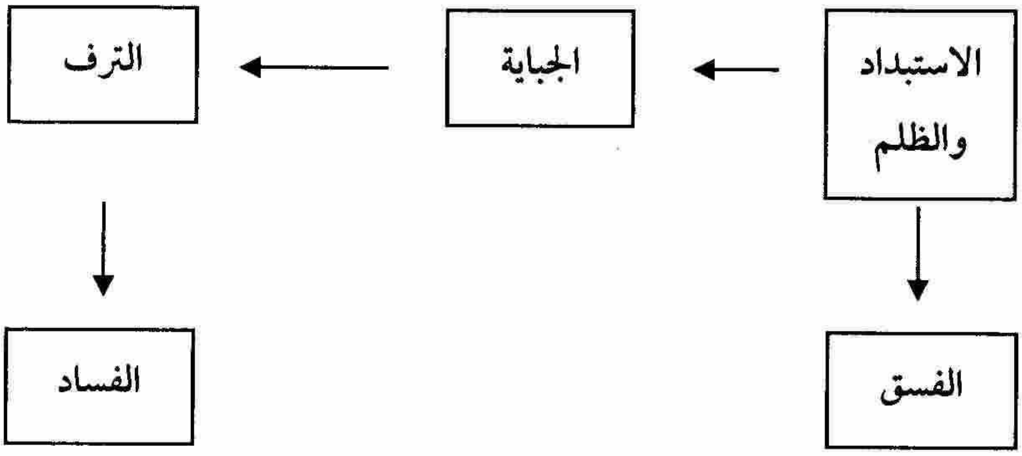
محمد بن محمد بن خليل الأسدي، التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار، فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار، تحقيق: عبد القادر أحمد طليمات، القاهرة دار الفكر العربي، (١٩٦٧م)، مواضع متفرقة. والمقريزي الذي قدم حالة الأزمة وارتباطها بالفساد؛ انظر:

- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٩م)، مواضع متفرقة.

الأسدي، والمقريزي، والكواكبي، والبشري.



هذه التأشيرات التي تتكامل ضمن المدرسة الخلدونية إنما تحاول الربط بين الفساد كمفهوم شامل، وحال الأزمة الكاشف عن الفساد وعمليات تغلغله وشيوعه، والاستبداد لا يترعرع إلا في بيئة فساد ولا ينتج إلا فسادًا.



هذه الحبكة الخلدونية التي تلحظها في تأشيراته حول « الظلم مؤذن بخراب العمران » و« الترف مؤذن بخراب العمران » إنما تحيلنا إلى المقياس المركب للفساد، كما يشير إليه ابن خلدون.

- مقياس الاستبداد والظلم وما ينتجه من حالات استبداد.

- مقياس الجباية وأثره في صناعة تزيد من الظلم والترف.

- « مقياس الترف » والذي يشير إلى عناصر ومستويات عدة منها ما يتعلق بالسلطة، ومنها ما يتعلق بالمجتمع، وحال الفسق التي تعمّ المجتمع، وهي التي تشير إلى الفساد الظاهر، وعملية تأسيسه داخل المجتمع، الفساد يصير بذلك - مؤسساتيًّا - تحرك شبكية وتقارنها شبكية الاستبداد، إنها عناصر متداخلة تستحق وفقًا لهذا التصور مقياسًا شبكيًّا يليق بهذه المجالات واستطراقها مع بعضها البعض.

هل يمكننا بعد ذلك أن نتخذ من هذه الرؤية الجادة والجدية، وربما الجديدة مدخلًا لتشكيل أدوات منهجية؟

وغاية الأمر في هذا المقام بالتوقف عند مسألة المقاييس أن نتطرق ضمن هذه المحاولات البنائية، إلى إمكانية صياغة مفاهيم كبرى تنتمي إلى دائرة « المفاهيم الحضارية » الكبرى، نقدم « مفهوم التنمية » كأحد أهم هذه المفاهيم التي تتعلق بمنظومة الدراسات الاجتماعية والإنسانية، ونحاول أن نقدم تفعيلًا تطبيقيًّا في هذا المقام.

مفهوم التنمية محاولة لصياغة مقاصدية[1]:

« التنمية » واحد من المفاهيم المختلف فيها وعليها، وهي إحدى الحالات النموذجية على المستوى المفاهيمي التي تعاني من أعراض « برج بابل »، والتي قد تشير إلى أننا قد نكون حيال فوضى مفاهيمية فيما يخص الظاهرة الإنمائية[2]، مفاهيم متعددة، وتخصصات تنازعته، وفي بعض وجهات النظر إليه أيدلوجية تحكمت فيه وبه.

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح، مقاصد ومعايير التنمية: رؤية تأصيلية من المنظور المقاصدي: ورقة أولية، قدمت في مؤتمر « الأمة وأزمة الثقافة والتنمية » - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ديسمبر (٢٠٠٤م).

(٢) وفى إطار بعض المشكلات التي تتعلق بالظاهرة الإنمائية في العالم العربي، وذلك ضمن تفاعلها في الوسط الدولي والعلاقات الدولية، انظر: حامد ربيع: « الأبعاد الدولية للمشكلات الإنمائية في الوطن العربي »، معهد البحوث والدراسات العربية، بحث في ندوة المشكلات الإنمائية في الوطن العربي، القاهرة، (١٩٨٧م).

والحديث عن التنمية - بما يستوعب كل فاعليات المفهوم وكمالاته- صار من الأمور الواجبة التي لم يعد يصلح فيها الكلام المرسل أو العام، خاصة أن هذا الكلام على كثرته، ظل ضمن الدائرة السجالية بين الاتجاهات المختلفة، وظلت التنمية تعبيرًا عن حالة قشرية لم تصل إلى عمق المجتمع وتكويناته الاجتماعية والاقتصادية وبُناه الثقافية والسياسية، ولم تتحول إلى نسيج متكامل من الفاعليات والعلاقات والسياسات(١).

ومن ثم فقد ظل الحديث عن التنمية معبّرًا عن رغبات غير محددة، أكثر من تعبيرها عن سياسات فاعلة وفعّالة، ومن هنا كان من الضروري استيعاب هذا المشروع التنموي ضمن رؤية حضارية وكلية شاملة؛ لأن الاهتمام بجزء على حساب العناصر الأخرى أورث جملة من الاختلالات ليس فقط في التصور والإدراك، بل في العمل والممارسة.

وأهم عناصر التمثيل لمثل هذا الخلل في الرؤية والحركة معًا، هو إهمال البعد الثقافي والقيمي للتنمية(٢)، ضمن تصور لعوالم التنمية يقتصر على امتلاك عالم الأشياء، لا القدرة على تحويل المفهوم إلى عالم أفكار يشكل أصول وعناصر للبناء التنموي العمراني، يهتم بالأبعاد الثقافية الغائبة، والشروط القيمية المصاحبة للعملية الإنمائية العمرانية، كل ذلك إنما يقع فيما يمكن تسميته بمعايير ومقاصد التنمية.

هذه الأبعاد التي أهملت في النظر أو في العمل أو فيهما معًا، كانت أهم الدوافع التي أشارت إلى تجديد زاوية الاهتمام التي يمكن الانطلاق منها لو صنعها تحت مجهر الاهتمام.

الاهتمام بالموضوع بمفاصله الأساسية والكلية وخريطته الشاملة بما يشير إليه من عناصر تأسيس وتأصيل للنموذج المعرفي المولِّد للرؤية التنموية والعمرانية كمقدمة للعمليات التي تتعلق بالتفعيل والتشغيل(٣).

---

(١) انظر في غموض مفهوم التنمية والقضايا التي أفرزها، وفي تخصيصه وشموله والنقد للتوجه الذي اتخذ من مفهوم التنمية كمفهوم اقتصادي، انظر: فرانسوا بيرو: فلسفة لتنمية جديدة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، اليونسكو، (١٩٨٣م)، (ص ١١- ٢٢).

(٢) في إشكالات الظاهرة الإنمائية بوجه عام يمكن مطالعة:

- حامد عبد اللّه ربيع: حول تحليل موضع المتغير الثقافي في العملية الإنمائية وخبرة التطور السياسي في العالم المعاصر، بحث غير منشور، معهد الدراسات والبحوث العربية قسم الدراسات السياسية والقومية، بغداد، (١٩٨٤م).

(٣) د. سيف الدين عبد الفتاح: مقاصد ومعايير التنمية: رؤية تأصيلية من المنظور المقاصدي..، مرجع سابق.

ضمن مجهر اهتمام البحث وأغراض التفعيل والتشغيل نحاول أن نقدم صياغة مقاصدية لمفهوم التنمية، سواء تعلق ذلك بصياغة مباشرة، استنادًا لهذا النموذج، أو صياغة منظومية استنادًا لوسط المفاهيم لمدخل سباعي، تتفاعل مفاهيمه فيما بينها وتؤصل المعنى المنظومي للمفاهيم.

الصياغة المقاصدية المباشرة لمفهوم التنمية

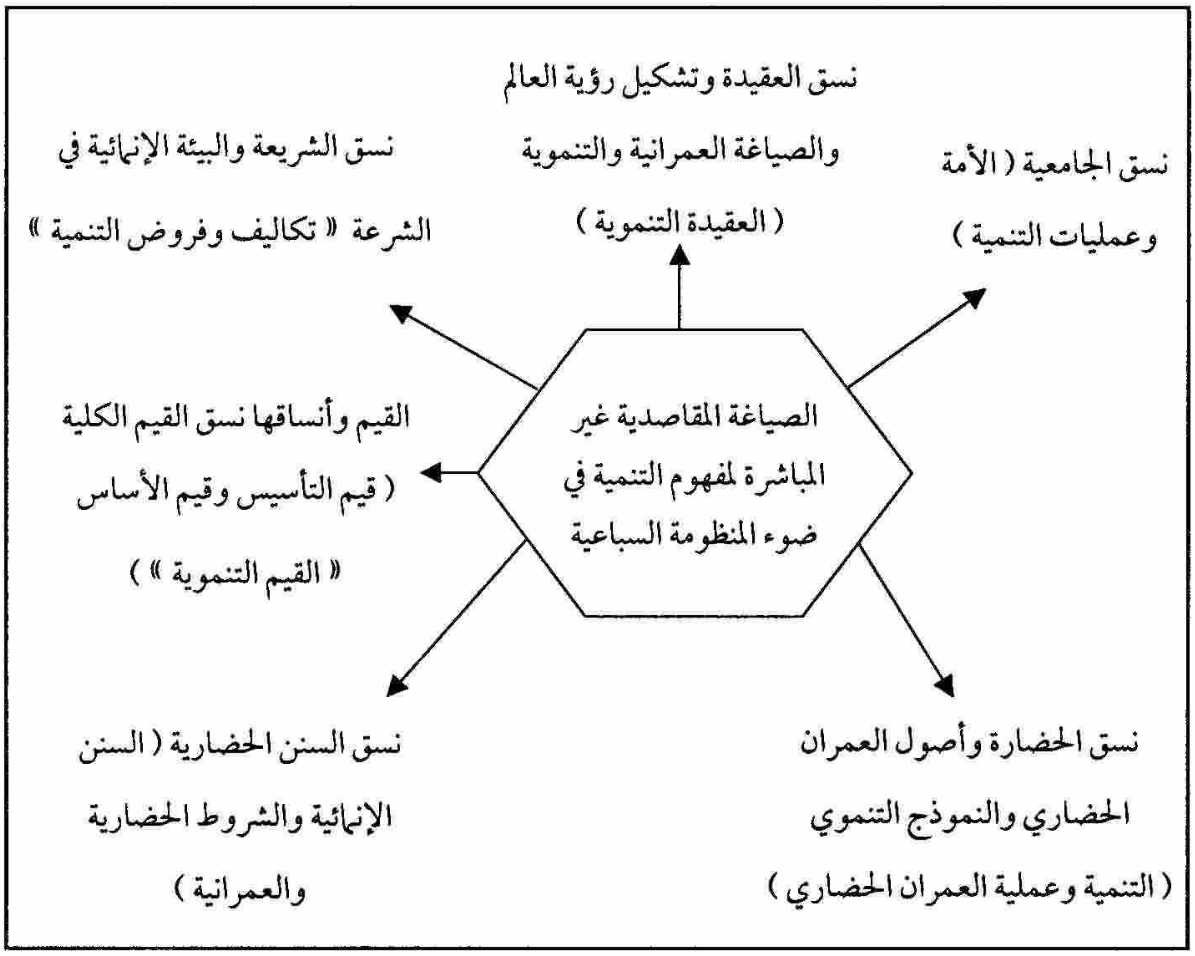
في إطار عملية بناء المفاهيم، هل يمكن أن تؤدي منظومة المقاصد ونموذجها إلى الإسهام في صياغة مفهوم التنمية؟!



- مفهوم التنمية بهذا الاعتبار يتضمن:
- مجالات الفاعلية الإنمائية (الدين والنفس والنسل والعقل والمال).
- نظريات الفعل السلبي والإيجابي (نظريات الضرر والضرورة والمصالح).
(الضرر الذي يحيق بالعمليات التنموية) (المصالح التي تتغياها التنمية).
- وصف الواقع التنموي المشكل لوسط الفاعليات للنشاط التنموي وطاقاته وفاعلياته.
- نظرية الأولويات التي تحدد الموازين التنموية (الضروري التنموي، الحاجي، التحسيني).
- نظرية المآلات ودراسة آثار الفعل التنموي واستشراف مستقبل التنمية.
- الارتباط بين المقاصد التنموية والوسائل والآليات التنموية والعمرانية.
- نظرية الحفظ بكل مقتضياتها (الحفظ الإنمائي والعمراني).

الصياغة المقاصدية غير المباشرة لمفهوم التنمية

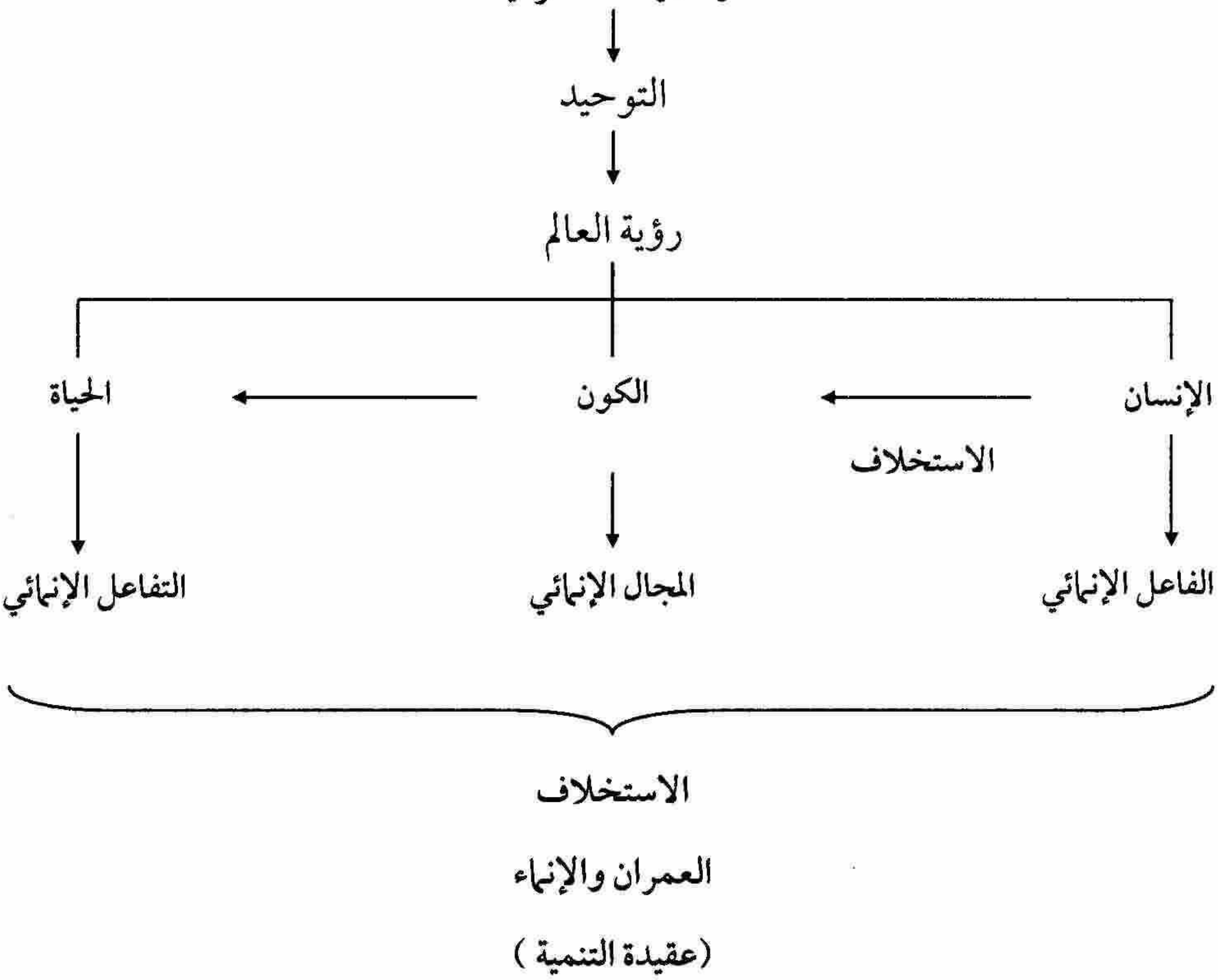
(المنظومة السباعية)



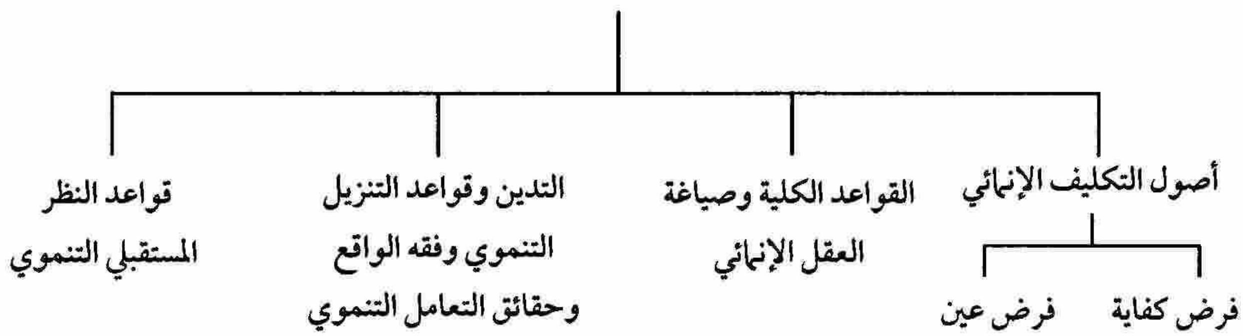
أنساق ستة (العقيدة، الشرعة، القيم، الأمة، الحضارة، السنن)، تعتبر المقاصد سابع هذه الأنساق، وهي النموذج « الحافظ » و« الحاضن » لها جميعًا، والواصل بين حلقاتها، وتشكل بيئة المقاصد مجال فاعليتها وتفعيلها: الدين الذي تشكل لحمته (العقيدة والشرعة) والنفس والنسل والعقل والمال (التي تمثل مجال فعالية القيم والأمة والحضارة والسنن).

نسق العقيدة وتشكيل رؤية العالم

والصياغة العمرانية



نسق الشريعة والبنية الإنمائية في الشرعة



القيم الأساسية الحاكمة والهندسة العمرانية وعملية الإنماء

القيم التنموية

التوحيد — التزكية — العمران

الحياة ← الإنسان → الكون

العمليات الإنمائية وأنساق العمران

المساواة وعمليات التوزيع الإنمائي

الاختيار وصياغة النموذج الإنمائي وقيم إسلامية أخرى (نظامية ومولَّدة)

الشورى وصناعة القرار التنموي

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والفاعلية الإنمائية

قيمة الإنماء وقيمة التنمية

↓

الأمة

↓

الوسط

↓

الخيرية والحركة العمرانية

↓

استثمار فاعليات الجامعية

وبناء الأمة

عناصر البناء الذاتي

قدرات التكامل

آليات المراجعة الذاتية

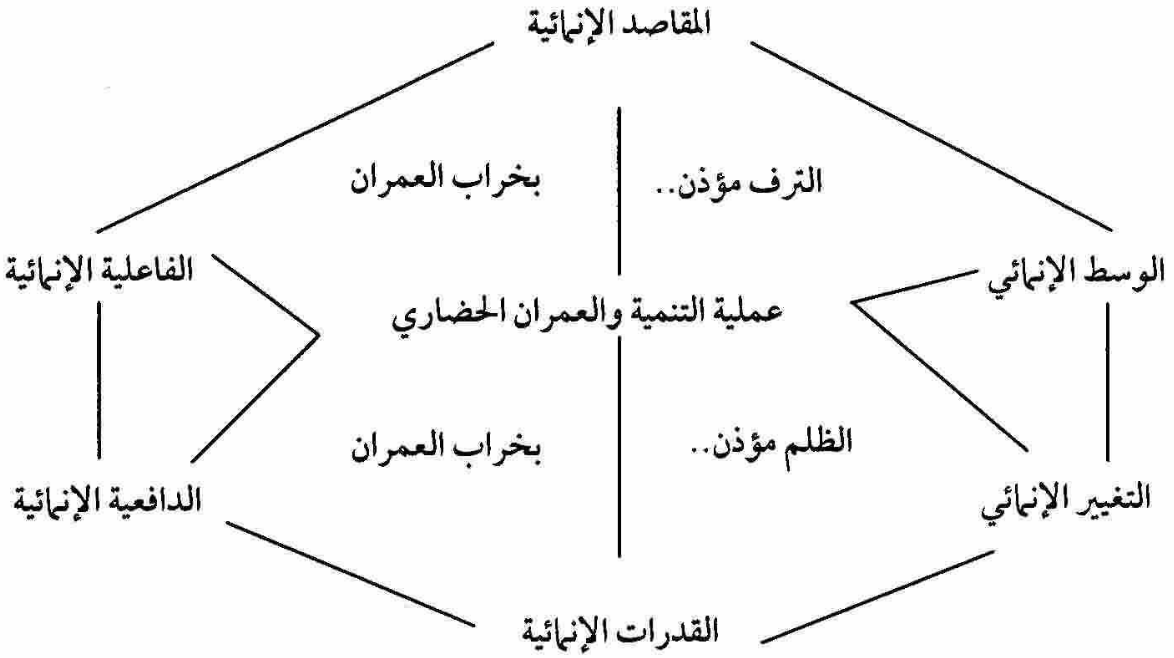
أصول التكافل

آليات التجدد الذاتي

فروض الأمة (التضامن – التكافل – التعاضد)

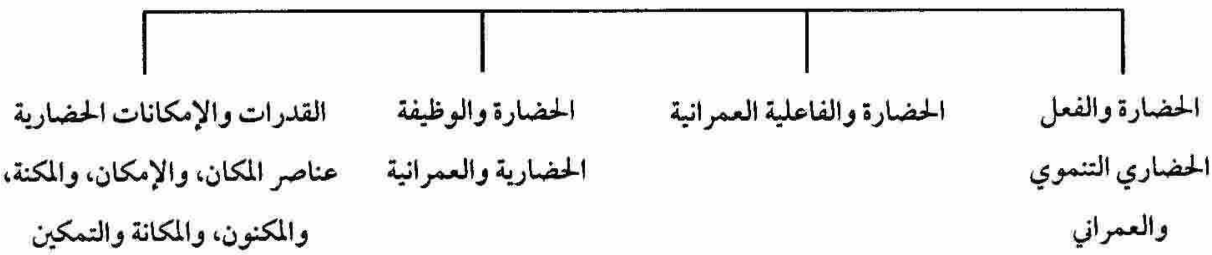
الفروض التنموية والعمرانية

الســنن وسـنن الـتـنـمـيـة والـعـمـران

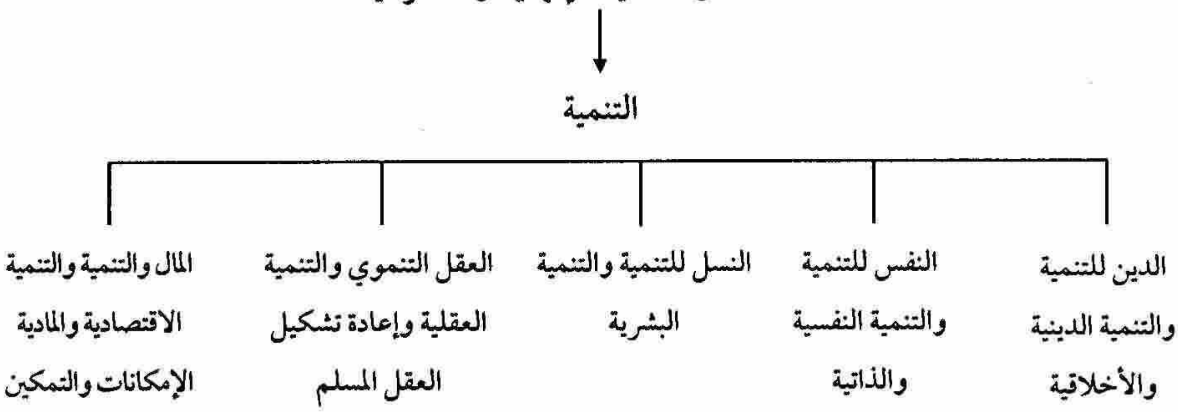


أصول الفقه الحضاري وعملية البناء العمراني

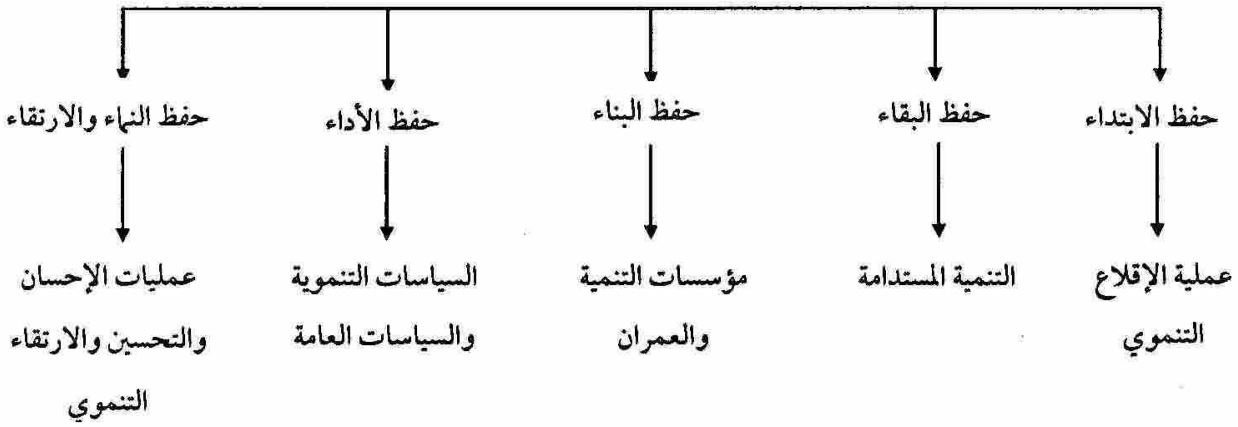
(الحضارة ونموذج التنمية)

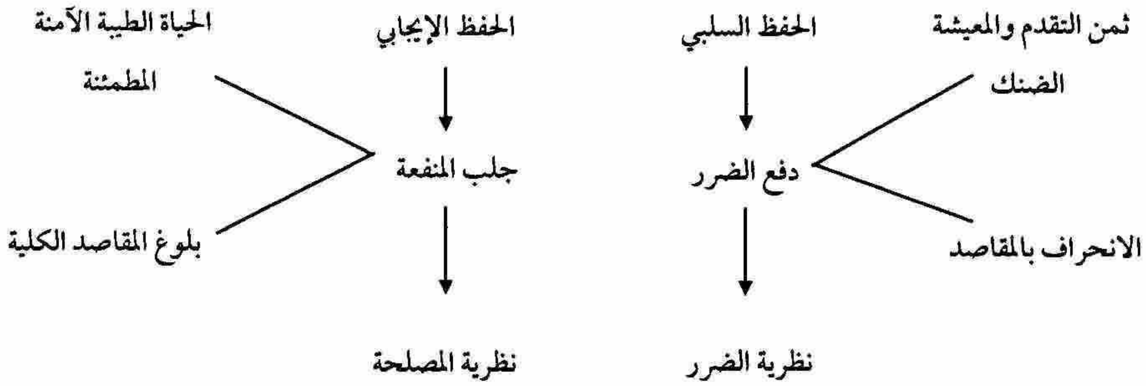


المقاصد والعملية الإنهائية والعمرانية



نظرية الحفظ والعملية الإنمائية

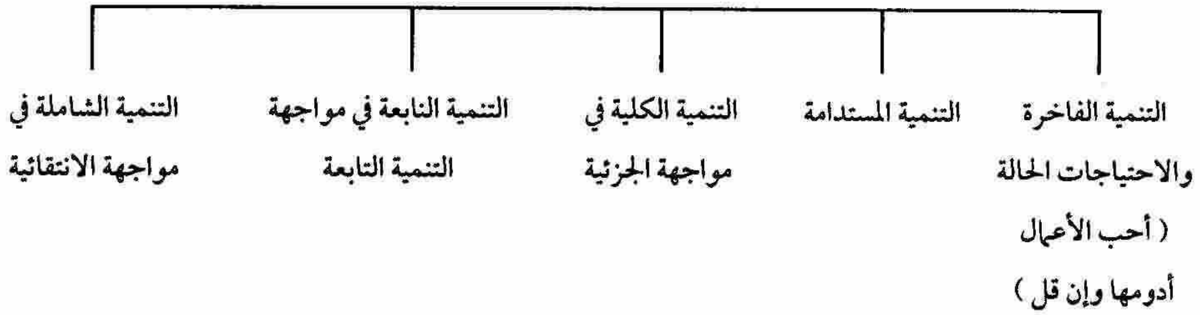




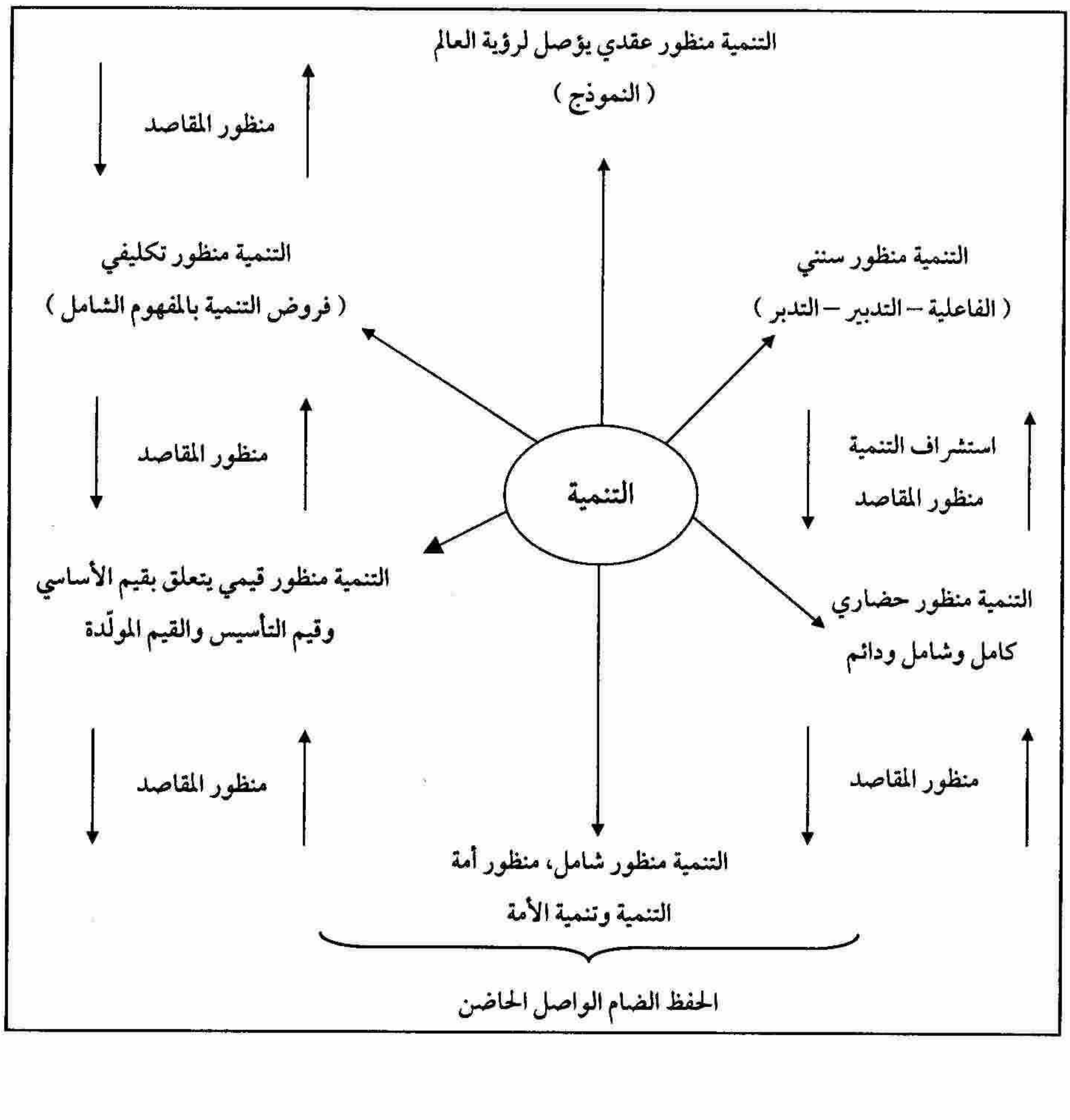
ميزان التنمية



سمات العملية التنموية وارتباطها بالموازين



إن صياغة مفهوم التنمية في إطار كرة المنظومة السباعية ووسطها بالاعتبار « الواصل » و« الحاضن » لها من خلال المقاصد، إنما يجعل من التنمية، مفهومًا عمرانيًّا وحضاريًّا واستخلافيًّا مستدامًا ومتواصلًا.



كذلك فمن المهم أن نشير إلى أن المنظومة التنموية عمليات جزئية يتوجب من خلالها ضرورة تفعيل فكرة المناطات، التي تحرك عناصر التفكير الإستراتيجي، وإمكانات تحوله إلى خطط وآليات ووسائل تنفيذ تحفظ عملية الاندراج المنهجي للجزئي في الكلي.

هذه الصياغة الكلية لمفهوم التنمية من خلال المنظومة الثمانية الواصلة بين العقيدة الدافعة، والشرعة الرافعة، والقيم الأساسية، والتأسيسية الحاكمة، والأمة الجامعة، والحضارة العمرانية الفاعلة، والسنَّة الإلهية الماضية، كل ذلك يقع في مجال المقاصد (الحافظة، الحاضنة، الواصلة) المقاصد ومراعاتها هي الكفيلة بمراعاة الصفات التي أتبعناها بعناصر هذه المنظومة من: دافعية، ورافعية، وحاكمية، وجامعية، وفاعلية، وقاضية.

وتأتي المقاصد لتتوج عناصر رؤية سباعية، المقاصد الحافظة، الحاضنة الواصلة: الحافظة لمجالات نشاطها الحيوي، وعناصر فعاليتها الجوهرية، والحاضنة (لعقيدتها الدافعة، وشرعتها الرافعة، ونسق قيمها الحاكمة، والأمة الجامعة، والحضارة الفاعلة، والسنن القاضية..)، والواصلة بين واجب المقاصد ومقدماته وآلياته ووسائله، فإنه القصد والمقصود: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

إنها فاعليات المقاصد حينما تتعلق بمقصودها في الحفظ والوزن والوصف والبناء والتقويم. إن مقاصد لا تحفظ مجالاتها ولا تحتضن عناصر وسط تفعيلها وشروط فاعليتها، ولا تصل بين المقاصد والوسائل والآليات - ليست من المقاصد في شيء، ولكنها في حقيقة الأمر الوصول بها إلى مضادات مقصودها من استدعاء الضرر لا المصلحة، وتوسل طرق التضييع لا الحفظ (حَفِظَ أم ضَيّع)، وإهدار معاني الواجب والواقع، واقتفاء لموازين (الأفكار والأحداث، والأشخاص، والأشياء، والنظم والمؤسسات، والرموز..إلخ)، إنها في واقع الأمر إهدار للوعي بالمقاصد والسعي بها ولها.

سباعية بعضها من بعض تتحقق منظوميتها ونظامها، فتحدد بذلك مناط فاعليتها وتفعيلها:

○ إنه الحفظ لدافعية العقيدة والواصل لعناصره والضام لمكوناته. إن « عقيدة لا تدفع »، هو إهدار لمعنى العروة الوثقى، وإهدار للعقيدة وعيًا وسعيًا.

○ إنه الحفظ لرافعية الشرعة والواصل بين خصائصها التكوينية، والقيام بين قواعده

الكلية. إن شريعة لا ترفع، هو إهدار لمعنى مقاصد الشريعة حينما تأتي لتخرج المكلف عن داعية هواه فترفعه تكريمًا واستخلافًا وأمانة ومسؤولية، فالشريعة الرافعة: حكمة كلها، وعدل كلها، ورحمة كلها، ومصلحة كلها، إن شرعة - وإن سماها البعض بالإسلام زورًا أو غفلة - ليست إلا إهدارًا للشريعة وعيًا وسعيًا.

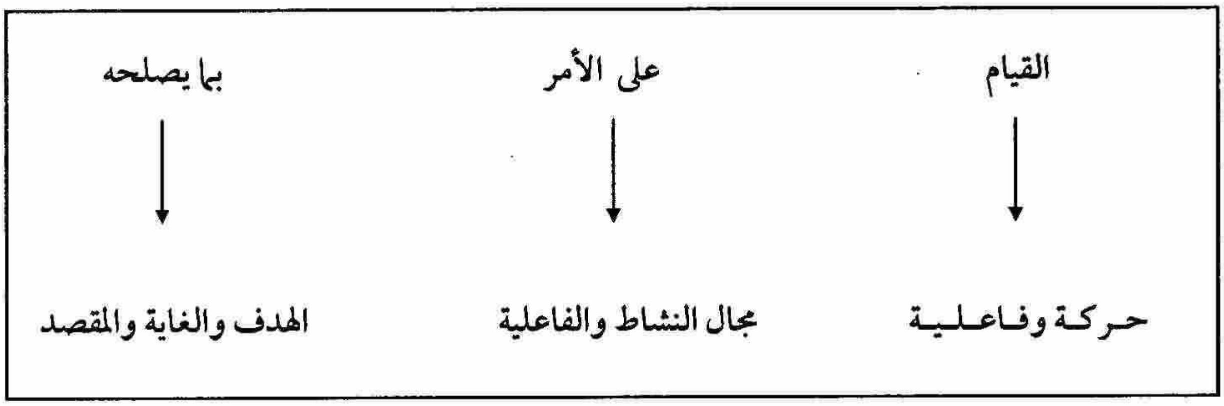
○ إنه الحفظ لحاكمية قيم الإسلام التأسيسية (التوحيد والتزكية والعمران) والأساسية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشورى، والاختيار) والقيم العليا (الممثلة في العدل) الناظم لأصول منظومة القيم وتصاعدها وتكافلها وتفاعلها. إن قيمًا لا تحكم هو إهدار لمعنى مقاصد القيم لأنه إهدار لعموم الدين (الدين القيم)، (دينًا قيمًا)، (دين القيمة)، (الصراط المستقيم).

○ إنه الحفظ لمعاني جامعية الأمة والواصل بين معاني اعتصامها بحبل اللّه وعصمتها (لا تجتمع أمتي على ضلال)، والضام لمعاني خيريتها ووسطيتها وشهودها الحضاري، إن أمة لا تجمع هي فاقدة لأصول معانيها في « الأم » و « القصد »، وهو إهدار لمقاصد الأمة في « الوِجهة والقِبلة ». إن أمة لا تجمع ليست من جامعية الأمة في شيء، وإن تحول جامعيتها إلى نقيض مقصودها في التنازع مقابل الاعتصام، والفشل مقابل الفاعلية، وذهاب الريح في مقابل الأثر والتأثير والتمكين، إنما يعبر عن إهدار مفهوم الأمة في الوعي والسعي.

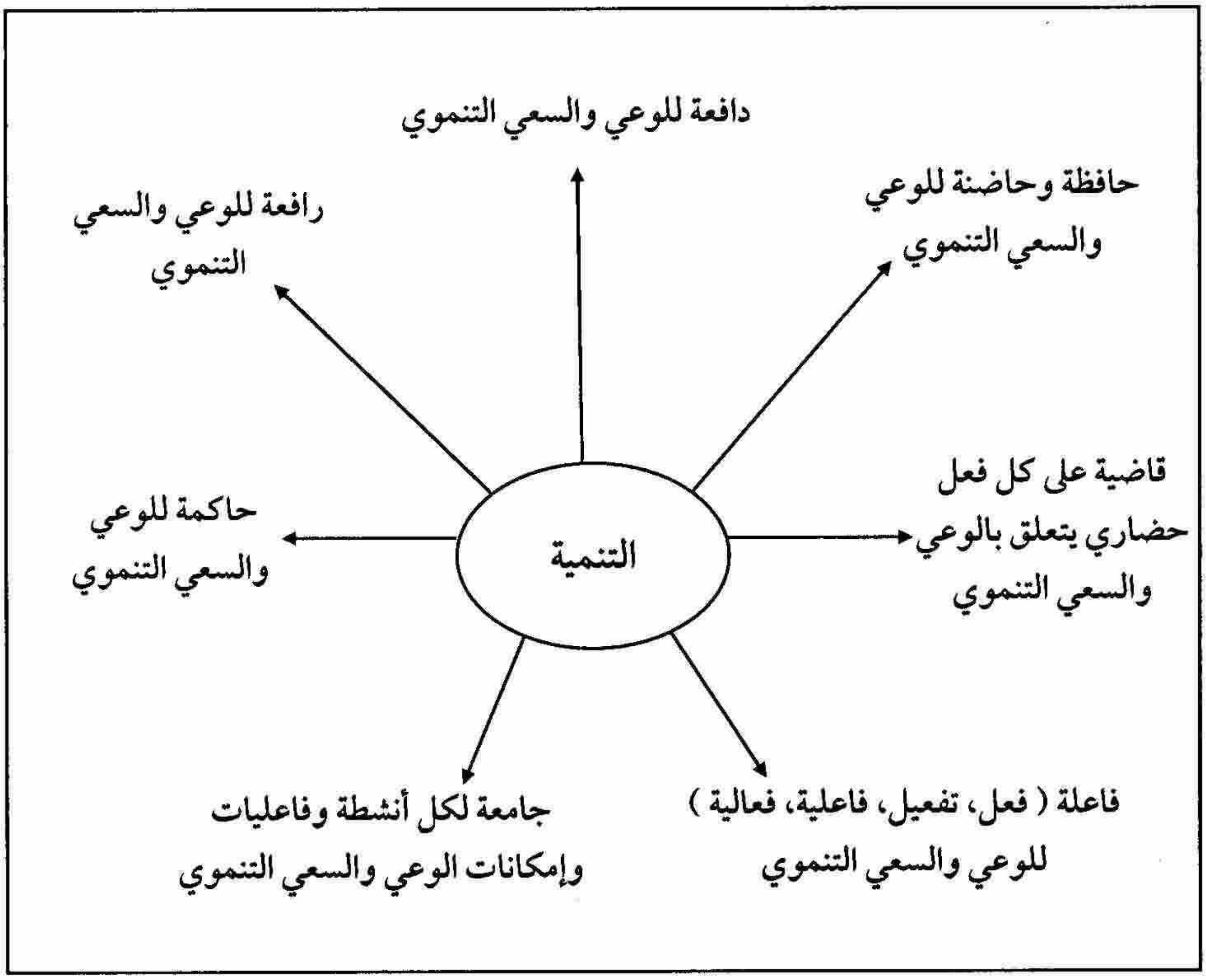
○ إنه الحفظ لفاعلية الحضارة والواصل بينها وبين عناصر شهودها وحضورها، والضام لفاعليات عمرانها وعمارتها، فاعلية الحضارة في حضورها لا وجودها، وحضورها عنوان فاعليتها، ونقيض ذلك الغيابُ في كل أشكاله وكل معانيه. إن حضارة لا تفعل ولا تتفاعل ولا تملك تأثيرها وفاعليتها ليست من الحضارة في شيء، إنما يعبر عن إهدار مفهوم الحضارة وحضورها في الوعي والسعي.

○ إنه الحفظ لقضاء السنن والواصل بين « فعلها » و « شروطه » و « عاقبته » والقيام لعناصرها السننية (سنن الكون والنفس والتاريخ والمجتمع)، ونقيض ذلك إغفال السنن أو الانحراف بها أو تزييفها في الواقع والرؤية. إن سننًا لا تقضي، فتتحقق بشروطها، ليست من السنن في شيء إنما يعبر ذلك عن إهدار مفهوم السنن الإلهية القاضية في الوعي والسعي.

التنمية فعل حضاري ممتد، وحشد للإمكانات والطاقات، وهي كذلك ضمن منظومة الفعل الحضاري بنياته ومساراته، والتنمية حركة إحسان وكدح حضاري قادرة على بلوغ غايتها ومقصدها في الحياة الطيبة، ومفهوم السياسة في جوهره مفهوم عمراني وإنمائي وتجديدي يتحرك صوب:



- التنمية بهذا الاعتبار:



عمليات ومعايير ومقاصد بعضها من بعض تُشكِّل المنظومة المتكاملة المتفاعلة، المتكافلة، الحافظة. إنها وعي وسعي يحرك كمالات التنمية وطاقاتها صوب جامعية الأمة وعمران الحضارة.

المقاصد الكلية ليست إلا صياغة لمفهوم متكامل للتنمية من منظور حضاري، علينا أن نتعامل في الإطار المستقبلي مع هذه الحالة الإنمائية ضمن سياقات تأخذ في اعتبارها دلالات التعريف للعالم الإسلامي وتحدياته الحضارية السياسية الداخلية والخارجية، وعناصر الخرائط الإدراكية الحافزة للوعي، والأخرى الدالة على وهن التفكير والتدبير. وخرائط التحديات السياسية الداخلية والخارجية عناصره الكلية، والتي تسهم في تشويه صياغة العلاقة السياسية بكل أطرافها وكل فاعلياتها. إن معرفة الحال شرط لمعرفة المآل ومعرفة المآل أهم مداخل التعرف على مؤشرات الاستقبال. ومن هنا كان اهتمامنا أن نقدم أحد دواعي التفكير المستقبلي للعالم الإسلامي بما تدل عليه حالة التنمية البشرية؛ كاستثمار مهم للطاقة البشرية كأهم إمكانيات وأهم أهداف العملية الإنمائية.

فالتنمية البشرية هي نشاط أبعد كثيرًا من التطور الاقتصادي، وتوافر الدخل وارتفاع معدلاته للفرد، إنها متعلقة بنوعية الحياة التي يعيشها الإنسان وقدرته على الحصول على المصادر والخدمات، واستقطاب المعرفة التي يحتاجها، ثم الفرص المتاحة له لاستخدام هذه المعرفة والمصادر. إن التنمية البشرية هي اكتساب المعرفة، واستعمالها هي تمتع الإنسان بصحة جيدة على مدى حياة طويلة، وتوافر الإمكانيات لتمكينه من ذلك وتوفر الغذاء المناسب اللازم. إن تحقيقات التنمية البشرية هي قياس لمدى تمكن الدولة من الوصول إلى أهدافها الاجتماعية والاقتصادية، ومقدرتها على مواجهة تحديات المستقبل، ببساطة إن التطور والتنمية البشرية هو محصلة جميع جهود التنمية.

إنه من الصعب جدًّا تقدير مدى نجاح التنمية البشرية لأية دولة أو مجموعة من الناس؛ إذ إن التطور البشري لا يوجد له قياس ملحوظ مثل قياس الدخل ولا يمكن مراقبته وتقييمه بنفس السهولة التي تُقيَّم بها الأمور الاقتصادية؛ وذلك ناتج من عدم وجود مؤشرات واضحة، كما أن نوعية الحياة وما يجب أن تعكسه من رخاء وسعادة للفرد هي أمور غير محسوسة، ويرتبط بالتنمية البشرية نشاطات عديدة، مثل المحافظة على البيئة والتمتع بالحريات العامة وحقوق الإنسان، وغير ذلك من النشاطات الفردية والعامة

التي هي مكملة للتطور البشري، والتي تزيد من صعوبات التقييم وإجراء المقارنات.

وتشمل التنمية البشرية جميع خيارات الإنسان في التعليم والصحة والدخل، وتلبية الخدمات الأساسية وتوفير حقوق الإنسان والحريات العامة، ويتوقف نجاح التنمية البشرية على قدرتها على تلبية هذه الخيارات والتحسين المستمر للأداء فيها، كما أن التنمية البشرية هي عملية ديناميكية مستمرة، وليس المهم فيها فقط الإنجازات الحالية، وإنما مقارنتها بالأوضاع السابقة والتوقعات المستقبلية، وبالتالي فإنه ليس من المهم فقط وضع التنمية البشرية في الأمة الإسلامية، ولكن أيضًا التقدم الذي حققته عبر الزمن.

من المهم وقد أرسينا هذا التطبيق لمفهوم التنمية وصياغته مقاصديًّا، أن نتعرف على إمكانية إضافية لهذا المدخل المقاصدي، باعتباره أداة نقدية.

مدخل لنقد وتقويم مجتمع المعلومات ومفهوم العولمة[1]: الأداة النقدية:

أ - **المعلوماتية: رؤية مقاصدية:** إن (إليوت) على حق حينما يؤكد أنه بين ركام المعلومات تتوه المعرفة، بين ركام المعرفة تتوه الحكمة.

وهذا ما يدفعنا لمحاولة طرح أسئلة تسعى نحو المعلومات يتكامل مع فقه الكلمات والمفاهيم، ويفرضه حال من الانفجار المعلوماتي، وسيل من المعلومات الذي أحدث بدوره فيضانًا معلوماتيًّا. ويرتبط بذلك قوانين الافتراس بالمعلومات، وحال الإغراق المعلوماتي. والإغراق له من الآثار السلبية مثله مثل احتكار المعلومات. الإغراق حالة تفقد القدرة على الاختيار والترجيح، وتغري بعناصر اللَّهث والجري خلف المعلومات وحولها. الأمر هنا يرتبط بسياق « المعلومات السرابية »، معلومات السراب البقيعة الذي يحسبه الظمآن ماء، أو ركام « معلومات الحيرة » والتي تشل التفكير وتوطد القدرات فقط صوب التحصيل، ومعلومات التحيز[2] الظاهرة والكامنة وهو تحيز نابع من احتياجات هذه الكيانات المعلوماتية. والحاجات تتمايز وتختلف، والمعلومات التي ترتبط بها تتمايز كذلك وتختلف.

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح: النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، الأردن، عمان، المركز العلمي للدراسات السياسية، (٢٠٠٢م)، (ص٣٤١، ٣٤٢).

(٢) د. سيف الدين عبد الفتاح: مقدمات أساسية حول التحيز في التحليل السياسي: منظور معرفي وتطبيقي، ضمن د. عبد الوهاب المسيري (إشراف وتحرير)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (الطبعة الثانية)، (١٩٩٦م)، (٢/ ٢٩٣، ٢٩٤).

والسؤال المهم في ظل التدفق الذي زاده الإنترنت اندفاعًا هو: هل المعلومات المتوفرة هي المعلومات الحقيقية؟ وهل المعلومات المعلنة كل المعلومات الواجب التعرف عليها؟ وهل تتسم المعلومات بالصدق في طبيعتها وبنيتها وعناصرها والعدل في مقامها وأدائها وتوظيفها؟ وهل تبدو المعلومات وهي تعلن وتذاع وتنشر وتتصدر الصورة وصناعتها، ليست إلا حاجبة المعلومات أكثر أهمية؟ وترتبط بظواهر أشد وأعتى، وأكثر أهمية وتأثيرًا في حياة البشر ومعاشهم؟ هل سيصل بنا الأمر ونحن في زمن الاتصال أن نتعرف على ذواتنا عبر معلومات يبثها غيرنا، في ظل تقاليد عربية لا زالت تمارس حبس المعلومة واحتكارها بصورة هي الأكثر فجاجة؟ بينما المعلومات متاحة ومباحة - وربما مستباحة - من الأجنبي يحصل عليها أنى شاء وبطرائق مختلفة!

هل سيؤدي بنا فيض وفائض المعلومات أن نعرف عن غيرنا أكثر ما نعرف عن ذواتنا؟! وهل سيزيد حجم المعلومات ومساراتها زيادة مساحة الاتصال بين دولنا القومية والخارج، بينما تزيد مساحات الانفصال في علاقاتنا البينية؟

هل ستحدث المعلومات شبكة من العلاقات الاصطناعية تحل محل ما أسماه مالك ابن نبي بشبكة العلاقات الاجتماعية، أو النسيج الاجتماعي[(١)]؟

هل تشكِّل هذه المعلومات الاهتمامات؟ أم وجب أن تشكِّل الاهتمامات المعلومات؟! هل سنظل نستهلك المعلومات كما نستهلك كل شيء دون المشاركة في إنتاجها وصناعتها؟ أين نحن من بناء شبكة من المعلومات الهادفة التي تحرك الفاعلية وتحفز الجامعية؟ أين نحن من شبكة معلوماتية حقيقية تكرس حقائق شبكة العلاقات الاجتماعية، تؤدي إلى الحفاظ على مكوناتها، وحماية كل ما يحفزها تكوينًا وتأصيلًا وتفعيلًا؟!

هل كل هذه التساؤلات ستدفعنا دفعًا إلى التفكير « بفقه المعلومات »؟ فقه يستند إلى « المقاصد المعلوماتية ». هذا الفقه الذي إذا ما تأسَّس وتم تفعيله، سيتمكن به ومن خلاله العقل من تلافي الآثار السلبية.

---

(١) أ.د. سيف الدين عبد الفتاح ، د. الحبيب الجنحاني: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، دمشق، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٣م)، (ص ٥٩ وما بعدها).

وتكمن فعالية نموذج المقاصد المعلوماتية في وضع المعايير التي تتعلق بمجالات المعلومات التي تحفظ الدين، وتحفظ النفس، وتحفظ النسل، والعقل، والمال، وتحدد مجال أولوياتها فيما يتعلق بها يمكن تسميته « بالضروري المعلوماتي »، و« الحاجي المعلوماتي »، و« التحسيني المعلوماتي ».

إن هذا يعني أن كل المعلومات ليست بطبيعتها أو بهدفها تقصد إلى الحفظ، بل إن بعضها قد يكون من مقصوده عكس هذا الحفظ أو تزيينه، ومن ثم من الواجب أن نحرر معنى الحفظ ونحدد معناه، ونقرر الوسائل التي تتعلق به، والمقدمات الموصلة إلى مقصود الحفظ، إنها مقدمات الواجب، من المهم أن نعرف أن شبكة المعلومات التي تغطي مقصود الحفظ، إنها مقدمات الواجب، علينا أن نتعرف أن شبكة المعلومات التي تغطي مقصود حفظ الدين لا تتعارض ولا ينبغي لها أن تنقص كل ما يحفظ النفس والنسل والعقل والمال، وأن الشبكة المعلوماتية التي تغطي مساحات المجالات الخمسة هي الحافظة للإنسان في كيانه وعلاقاته ومواقفه وممارساته، من المهم أن نحرك كل معاني نموذج المقاصد المعلوماتي من التعرف على:

- معلومات الضر ومعلومات النفع.
- من المهم أن نحقق مقصود الحفظ في إطار:

– تأسيس قاعدة المعلومات النافعة الدافعة.

– تأصيل عناصر العلم وشيوع العلم بها.

– الإشارة إلي إمكانات توظيفها وتفعيلها في الممارسة.

– تشغيل آليات الحماية في المعلومة.

– ضرورات تحقيق مقصود الاستخلاف الإنساني، في المجال المعلوماتي بمراعاة حق الغير في المعلومة.

إنها مقتضيات التعارف الحضاري والإنساني كعملية جديرة بتوفير عناصر المعلومات التي تتكامل فيها عناصر الصدق في المحتوى والعدل في التوظيف، إنه التعارف القائم على ضرورات المعرفة العادلة.

إن هذا الكيان المعلوماتي المرتبط بالمجالات، لا بد أن يتطرق إلى حفظ الابتداء، وحفظ

البقاء، وحفظ النماء، وحفظ الارتقاء، وحفظ الأداء، إنها عناصر ومستويات من الحفظ، تؤصل عناصر المتابعة المعلوماتية بحيث تحقق بناء معلوماتيًا قادرًا على صياغة وعي وإدراك وسلوك الإنسان، فيكون « حفظ المعلومات » مقدمة لحفظ الإنسان ذاته كيانًا وبقاءً، نماءً وارتقاءً وأداءً. ومجال السلم المعلوماتي في إطار أولويات واضحة ومحققة المقاصد السابق الإشارة إليها، معلومات الضرورة، والضروري المعلوماتي، ومعلومات الحاجة، والحاجي المعلوماتي، ومعلومات التحسين، والتحسين المعلوماتي، معلومات تتعلق بالمجال الكلي والجزئي للفاعليات المجتمعية وفاعليات الأمة، بل والفاعليات الإنسانية، ومعلومات العام والخاص، إنها مجالات تدل على مساحة المعلومات التي لا ينظر إليها كركام يحجب الرؤية، ولكن كبناء وشبكة تشكل الوعي وتفعل عناصر السعي.

كل هذا يفرض الرؤية النافذة للمعلومة وأهميتها، والرؤية الفارقة بين المعلومة الزائفة أو السرابية، والمعلومة ذات الأهمية القابلة للتوظيف الملائمة للاحتياجات، والرؤية الكاشفة لخريطة الحقل المعلوماتي وإمكانات تعظيم الاستفادة منه في سياق يحرر ويحقق ويدقق وينقّح المعلومة، وإمكانات توظيفها والتنبه للعناصر السلبية، والوعي بتأثير المعلومة في الإدراك والسلوك.

إن حقيقة البصر المعلوماتي تؤكد على عمليات فرز المعلومات وتأسيس فقه لها، يحفظ علينا الكيان المعلوماتي وإمكانات توظيفه، « المعلومات البصيرة » قدرات وأساليب تربوية تتعرف على إمكانات المعلومات وقدرات توظيفها.

والبحث عن الحكمة في المعلومة أمر مهم جامع بين تحصيلها وإنتاجها وتفعيلها وتوظيفها.

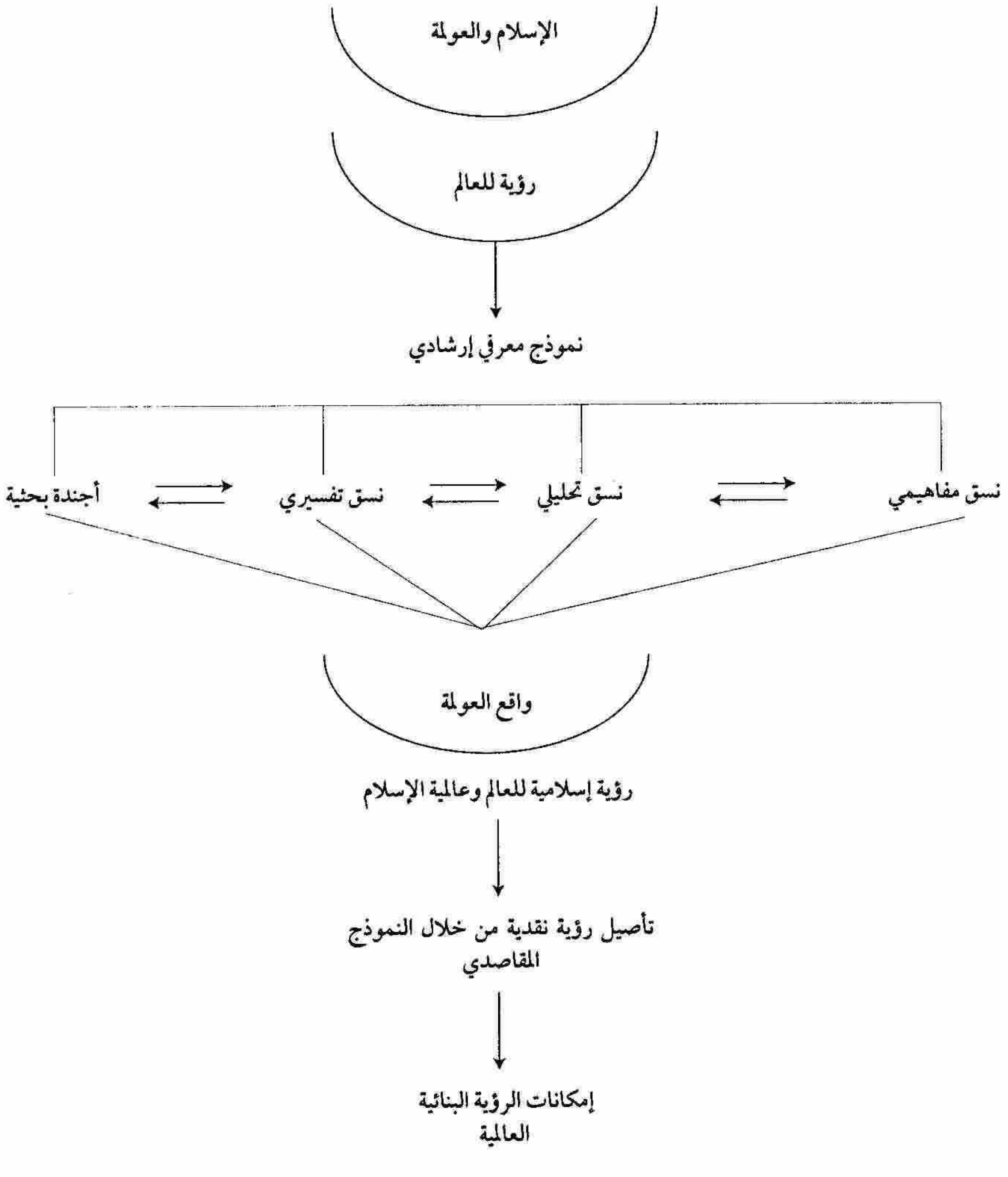
ثم يأتي بناء عالمية الإسلام ورؤية ومفهوم كقاعدة تكمل عناصر البناء المترتبة على الرؤية الناقدة.

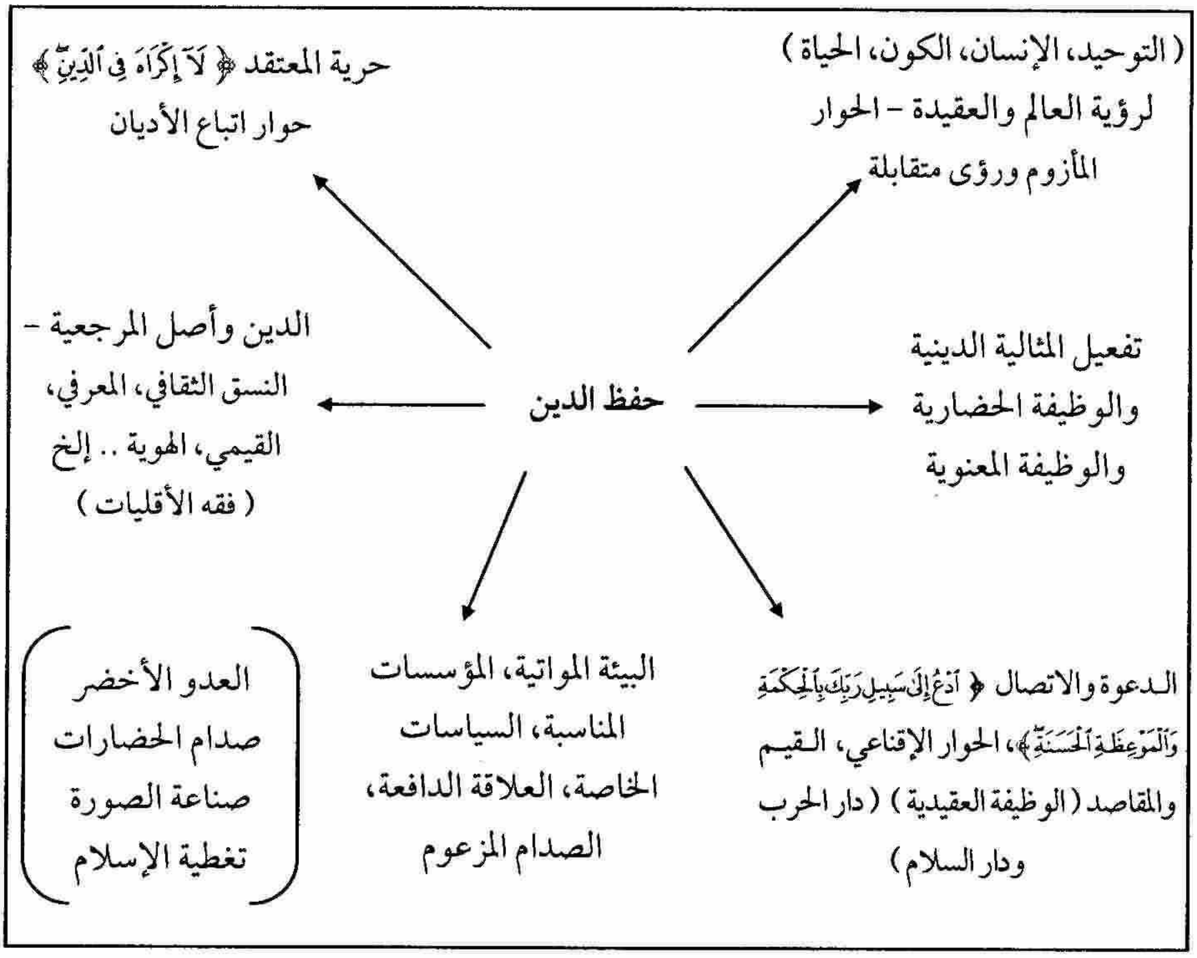
ب - **العولمة: رؤية نقدية من منظور المقاصد**: في كل مرة يبرز مفهوم جديد يستدعي الإسلام للارتباط به؛ الحداثة والإسلام، التحديث والإسلام، الإسلام والتنمية، الإسلام والغرب، الإسلام وحوار الحضارات وصدامها، وأخيرًا يأتي مفهوم العولمة، وكما هي الحال مع « مفاهيم العلاقات » السابقة استدعي الإسلام، وبرزت تأليفات أو ندوات حول الإسلام والعولمة إلّا أنه في كل مرة تُستدعى هذه العلاقات، ربما ينشأ جدل يتسم في

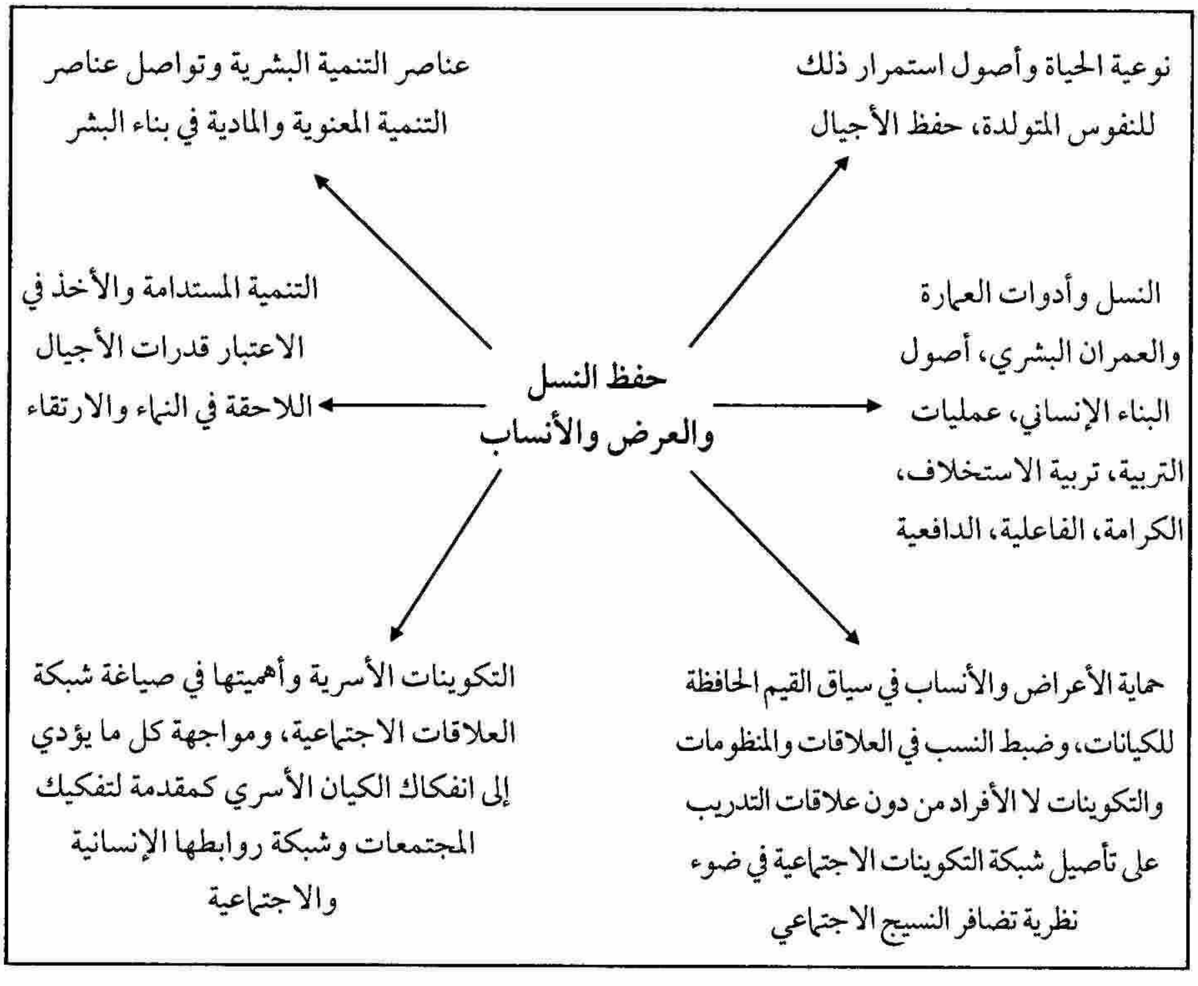
معظمه بعدم تحديد أصول العلاقة أو مستوياتها وأهم إشكالاتها، ومن غير تحديد مهم لطرفي العلاقة تحديدًا يحرر المسألة، ويحقق أصول التعامل المعرفي الشامل من جهة والتعامل المنهجي من جهة أخرى.

ومن هنا كان الاختيار للعلاقة بين الإسلام والعولمة، ولكن في جانبها المعرفي والمنهجي ضمن قراءة تحدد مستوى هذه العلاقة قبل الخوض فيها وفي إشكالاتها.

نحن هنا أمام الإسلام بما يفرزه من رؤية للعالم وبما يسهم في تقديم « نموذج معرفي إرشادي »، وأمام العولمة التي تفرز رؤية للعالم ونموذجًا معرفيًّا تنمو فيه وتستند إليه.




حفظ الدين
(التوحيد، الإنسان، الكون، الحياة) لرؤية العالم والعقيدة - الحوار المأزوم ورؤى متقابلة
حرية المعتقد ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ حوار اتباع الأديان
تفعيل المثالية الدينية والوظيفة الحضارية والوظيفة المعنوية
الدين وأصل المرجعية - النسق الثقافي، المعرفي، القيمي، الهوية .. إلخ (فقه الأقليات)
الدعوة والاتصال ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ ﴾، الحوار الإقناعي، القيم والمقاصد (الوظيفة العقيدية) (دار الحرب ودار السلام)
البيئة المواتية، المؤسسات المناسبة، السياسات الخاصة، العلاقة الدافعة، الصدام المزعوم
العدو الأخضر
صدام الحضارات
صناعة الصورة
تغطية الإسلام


حفظ النسل والعرض والأنساب
نوعية الحياة وأصول استمرار ذلك للنفوس المتولدة، حفظ الأجيال
عناصر التنمية البشرية وتواصل عناصر التنمية المعنوية والمادية في بناء البشر
النسل وأدوات العمارة والعمران البشري، أصول البناء الإنساني، عمليات التربية، تربية الاستخلاف، الكرامة، الفاعلية، الدافعية
التنمية المستدامة والأخذ في الاعتبار قدرات الأجيال اللاحقة في النماء والارتقاء
حماية الأعراض والأنساب في سياق القيم الحافظة للكيانات، وضبط النسب في العلاقات والمنظومات والتكوينات لا الأفراد من دون علاقات التدريب على تأصيل شبكة التكوينات الاجتماعية في ضوء نظرية تضافر النسيج الاجتماعي
التكوينات الأسرية وأهميتها في صياغة شبكة العلاقات الاجتماعية، ومواجهة كل ما يؤدي إلى انفكاك الكيان الأسري كمقدمة لتفكيك المجتمعات وشبكة روابطها الإنسانية والاجتماعية

حفظ العقل: الأداة والوظيفة والأدوار والفاعليات

أصول حرية التفكير والتدبير والتأثير - الاختيار المسؤول، التكليف المستند إلى اختيار الالتزام والخروج عن حد الإكراه: الالتزام = الحرية، المسؤولية

أصول بناء العقلية النافذة، والفارقة، والكاشفة كمقدمات لأصول العقلية المسؤولة البانية

الجاهلية وبناء العقل المتعلم والعالم، تربية الرشادة والتفكير المنهجي، الإبداع والفكري، والابتداع

اغتصاب العقول، التلاعب بالعقول، فرز العقول، قصف العقول، هجرة العقول، غسيل المخ، تغييب العقول، تزييف العقول، احتلال العقول، تشكيل العقول

عدالة العقول في فهم الأشياء، الاستقامة والموضوعية، العدل في المواقف أقرب للتقوى، العقل المنهجي لا بد أن يكون مؤمنًا عناصر القصور والتكامل، الشوري الاجتهادية والبحثية والفكرية، ثقافة السفينة تكافل العقول

الأبنية المتكاملة والفرعية في صياغة العقول، الأنساق المعرفية، الأنساق اللغوية، الأنساق الفكرية والحضارية والثقافية، الأنساق السلوكية، الأنساق القيمية، الأنساق الفطرية المرتبطة بالبنى العقلية، صياغة علوم الأمة وعلوم القرآن وعلوم القيم، وعلوم الرؤية ومناهج النظر ورؤية العالم.

حفظ المال

أصول التثمير والاستثمار والقدرة على التعامل مع المال

كفران النعمة: الإهدار للطاقات الظاهرة والكامنة - الاحتكار والحبس من

المسؤولية عن المال: من أين اكتسبه وفيما أنفقه (التعامل الفردي والجماعي والبيني)

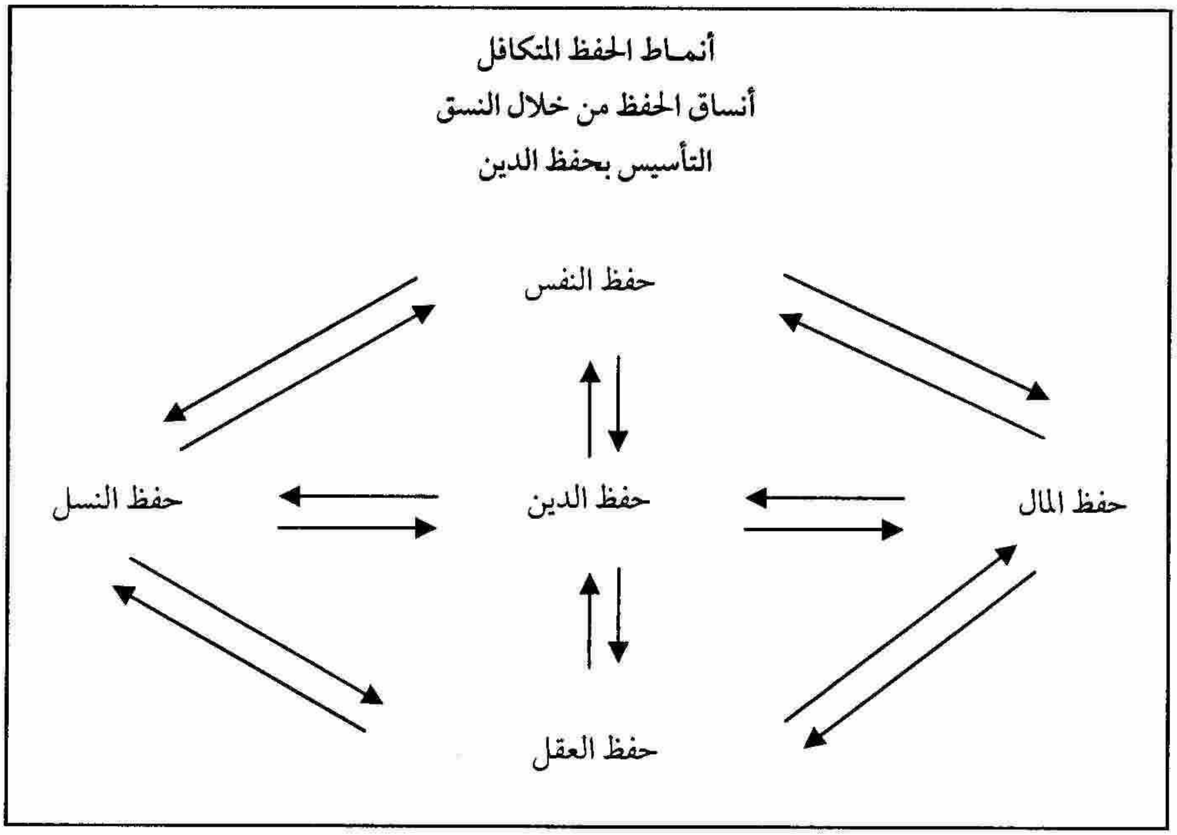
صياغة نماذج التنمية والمفهوم العمراني، أصول التنمية النابعة في مواجهة التنمية التابعة

العدة المادية أحد أهم أصول تكوين القوة (تعظيم القوة في الإطار الاستخلافي والعمراني)

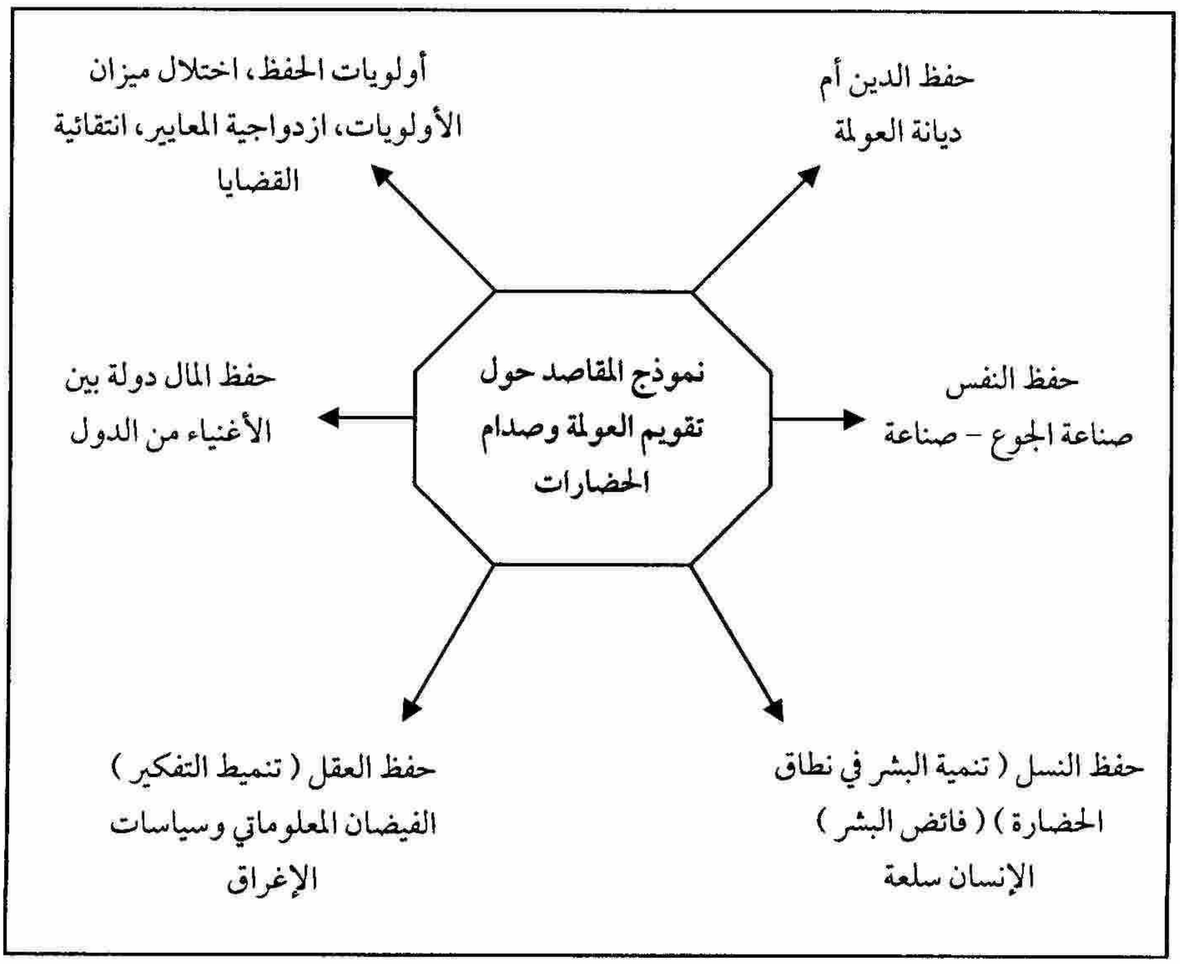
فقه حفظ الأموال وتثميرها والوسائل الحافظة

الأصول القيمية من أهم عناصر الأصول المادية والمالية، أصول التكامل والتكافل

الفاسد في الأموال ووظيفة المال - مفاسد في صياغة المؤسسات والعلاقات والتكوينات المختلفة

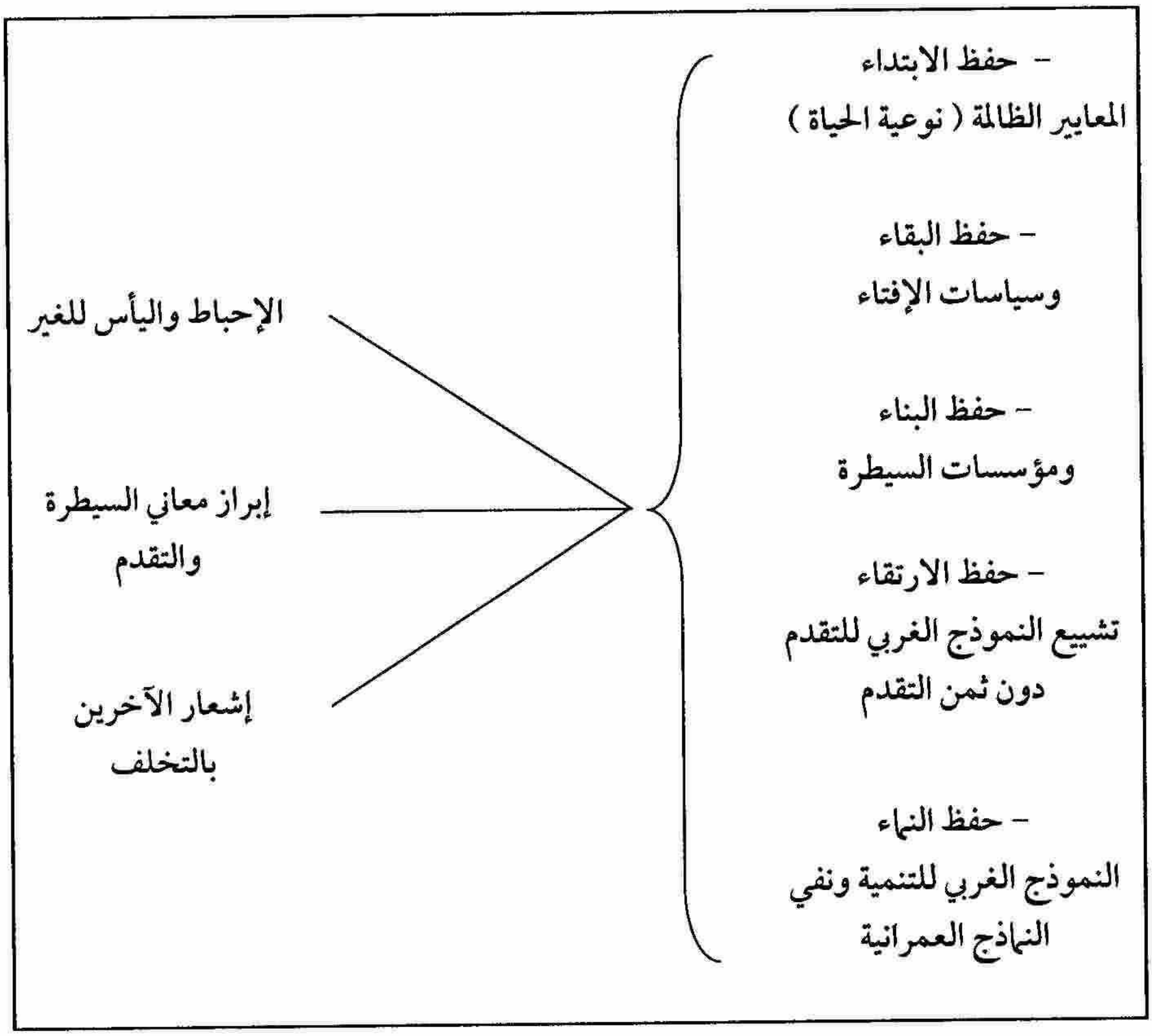


المقاصد الكلية مدخل لتقويم العولمة



النظرة الشاملة والانتقائية للحفظ

(الحقد المتوهم)



قدمنا هذا التطبيق المركب للمدخل المقاصدي وإمكانات تفعيله في بناء المقاييس وبناء المفاهيم، وإمكانات نقدها وتقويمها في محاولة للتأكيد على إمكانية ذلك، بما يمكّن من محاكاة ذلك والقدرة على إبداع وابتكار تطبيقات متجددة.

ونحاول في إطار الربط والوصل بين مدخل آخر، وهو المدخل السفني وإمكانياته الأدائية والأداتية في دراسة غالب الظواهر في المجالات الاجتماعية الإنسانية، خاصة تلك المتعلقة بشأن العلاقات بين البشر على تنوعها.

ثالثًا: المدخل السفني: ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الإنسانية: أداة منهاجية:

يأتي هذا المدخل على قاعدتين مهمتين، من الممكن أن تفيدا في مسارات البحث، ضمن

موضوعات وقضايا يمكن أن تثور في حقول معرفية عدة، على رأسها الاجتماع والسياسة والتربية.

القاعدة الأولى: أن الحديث النبوي بما يمثله من « جوامع الكلم » يمكن أن يشكِّل مصدرًا مهمًّا للمعرفة والقدرة على صياغة مؤشراتها ومؤثراتها، في تناول كثير من قضايا العلم الإنساني والاجتماعي، وهو أمر سبق تجريبه من خلال جهد بحثي سابق، ويشكل هذا البحث مواصلة واستمرارًا له.

القاعدة الثانية: أن تأسيس رؤى منهجية على قاعدة من فكرة « المثل » وتفعيلها إنما تشكل واحدة من أهم الأدوات المنهجية المهمة، وهذا التعامل ليس « بدعًا » أو « خروجًا » على النشاط المنهجي للجماعة العلمية في حقول معرفية متنوعة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إن فكرة « البناء والوظيفة » التي حملت مدخلًا مهمًّا تفاعلت معه كثير من الدراسات، كان في واحد من استناداته ليس إلا استعارة من علوم البيولوجيا وعلوم وظائف الأعضاء. وإن فكرة « النظام » لم تكن إلا تأسيسًا على قاعدة من علوم الآلة ودراسة الميكانيكا. هذا الارتحال الفكري والعلمي من الأمور المهمة التي أنتجت بدورها ممارسات بحثية، لا يمكن لأحد في سياقات الجماعة العلمية أن ينكر أهميتها، فضلًا عن إنكار تأثيراتها في ارتقاء البحث، على الرغم مما طال هذه المداخل المنهاجية من نقد أو تحفّظ هنا أو هناك(١).

من خلال هاتين القاعدتين (إحداهما معرفية والأخرى منهجية)، ربما نصل إلى قاعدة ثالثة تنصرف إلى عملية تطبيق، تهدف إلى استخراج الصِّيغة من أصول الصبغة، والصياغة من رحم الصيغة، والتطبيق الذي يتجلى في إمكانات التوظيف والتفعيل والتشغيل ضمن قضايا بعينها.

المثل النبوي: بين وظيفة الرسالة وتوظيف الأمثال:

قد لا يكون من المناسب في هذا المقام البحث تفصيلًا في هذا المجال، فلهذا شأن آخر ومجال أرحب فيما لو أردنا الحديث عن هذا الموضوع.

---

(١) انظر: ندوة انتقال المفاهيم والنظريات: محمد مفتاح، أحمد بوحسن (تنسيق)، انتقال النظريات والمفاهيم، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء: مطبعة النجاح، (١٩٩٩م)، والندوة في عمومها تناقش هذا الموضوع المهم، انظر بصفة خاصة: محمد الدغمومي، انتقال المفاهيم: نقد النقد (ص ٤٥ وما بعدها).

إن موضوع الأمثال يكتسب أهمية من حيث ذيوع مادته وانتشارها وامتزاجها الشديد بلغتهم [لغة الناس] وارتباطها بمختلف جوانب حياتهم؛ إذ إن الأمثال تمثل رصيدًا حضاريًّا هائلًا لكل شعب من الشعوب، ويتأكد ذلك بالنسبة لأمثال الحديث النبوي الشريف، لحاجة المسلمين إلى معرفتها وإقبالهم عليها، وهي من جملة وظيفة الرسالة في البشارة والنذارة والدعوة والبلاغ، والأثر المتمثل في استنارة حياة الناس في معاشهم والقضايا المرتبطة به: (السراج المنير). وكل هذه الوظائف هي من جملة متطلبات الشهود الحضاري الواجب الاضطلاع به والوقوف عليه.

ويطول بنا المقام لو تتبعنا توظيف الأمثال؛ خاصة ما ارتبط بها من أحاديث نبوية، فالأمثال في كل أمة خلاصة تجاربها ومحصول خبرتها، وقواعدها المكنونة وصيغتها المقبولة، وإذا كانت سائر أمثال الناس بهذه المثابة، فلا غرابة في أن تكون أمثال الرسول ﷺ أكثر أهمية، وأبلغ حكمة، وأنصع بيانًا، وأكرم معنى.

○ والمثل بهذا الاعتبار مجمل المعنى ومفعم بالمعاني الكثيفة، وهو على ما قال شوقي - أمير البيان العربي - واصفًا جوامع كَلِم النبي ﷺ: وهو الكلام الذي قلَّ عدد حروفه وكَثر عدد معانيه، وجلَّ عن الصنعة، ونزُه عن التكلُّف...، ومن ثم هو ميراث الحكمة، المقترن بالقبول الجامع بين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام، من استغنائه عن إعادته، وقلة حاجة السامع إلى معاودته، وهو - من حيث توظيفه- الأعم نفعًا، والأعدل وزنًا، والأحسن موقعًا، والأسهل مخرجًا، والأفصح معنًى، والأبين مغزًى.

○ والمثل في معانيه اللغوية قد يعين على تصور معنى « الصيغة » فيه؛ أي النموذج، والتي اشتهرت عند علماء نظريات المعرفة بمعاني « Paradigm » أي النموذج، فالمَثَل في اللغة ما يُضرب من الأمثال، وهو من المماثلة والمشابهة، ومثَّل الشيء بالشيء سواه به... وجعله مثله وعلى مثاله ومنواله: (الصيغة) (القاعدة)، والمثال وضع الشيء ليحتذي به.

وللمثل معانٍ أخرى متقاربة نص عليها اللغويون والمفسرون منها: الشبه، والنظير، والحجة، والآية، والعبرة، والعظة، والقضية ذات الشأن... إلى غير ذلك من معانٍ.

ومن هنا نقل الميداني في (مجمع الأمثال) في مقدمة للنظَّام حيث قال: « يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع لغيره من الكلام: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكتابة .. ». فالمثل - في إيماءة للجاحظ - هو المثال الذي يحذى عليه، ويقاس به، وينسب

إليه. وعلى هذا فالمَثَل مأخوذ من المثال، وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول، والأصل فيه التشبيه.

وها هو الحكيم الترمذي يتوقف عند معنى « المثال » في الأمثال؛ حيث قال: (الأمثال: نموذجات في الحكمة، لما غاب عن الأسماع والأبصار، لتهتدي النفوس بما أدركت عيانًا).

وهذا من ألطف ما قيل في هذا الباب وأجمع، مفصلًا عن حديثه عن « النموذج »، فإنه يحدد وظائف الأمثال اجتماعيًّا وتربويًّا، « فالأمثال عنده بمثابة وسائل الإيضاح، في عصرنا الحاضر، تمكِّن النفوس مما خامرتها الحيرة فيه، من أمور خفية، وترسخ الأفكار في الأذهان، فالأمثال نماذج حسية لأمور معنوية ».

وها هو الفارابي يحرك أصول التوظيف الحياتي للمثل وأثره: (المثل ما ترضاه العامة والخاصة، في لفظه ومعناه، حتى ابتذلوه فيما بينهم، وفاهوا به في السراء والضراء، واستدروا به الممتنع من الدر، ووصلوا به إلى المطالب القصية، وتفرجوا به عن الكرب المكربة، وهو من أبلغ الحكمة؛ لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة، أو غير بالغ المدى في النفاسة).

ويفيدنا المرزوقي أن المثل « ... جملة من القول، مقتضبة من أصلها، أو مرسلة بذاتها، تتسم بالقبول، وتشتهر بالتداول، فتنتقل عما وردت فيه، إلى كل ما يصح قصده بها، من غير تغيير يلحقها في لفظها، وعما يوجبه الظاهر إلى أشباهه من المعاني؛ فلذلك تضرب، وإن جهلت أسبابها التي خرجت عليها... ».

وكأن لسان حال المرزوقي يستنفر الباحثين في تجليات وتطبيقات المثل كأداة مهمة حينما يقرر « ... فتنتقل عما وردت فيه، إلى كل ما يصح قصده بها ... ».

وللبلاغيين مدخل في هذا الباب يطول بنا المقام لو تقصينا بعضًا من أقوالهم وتنوع توجهاتهم.

- **غاية القول بنا في هذا المقام أن نشير إلى مجاميع الأمثال كما أشارت إليها العرب:**

أ - الأقوال الموجزة السائرة، المتصلة بمناسبة من المناسبات.

ب - الحِكَم السائرة أو القائم في العقول، والقصص ذات المغزى الأخلاقي.

ج - التشبيهات التمثيلية (التصويرية).

د - عبارات كثُرت مناسباتها، فكثر تِرْدادها، حتى صارت على ألسن الناس.

فمن هذا البيان الذي أردناه إجمالًا في هذا الباب، فإن القصد النبوي بضرب الأمثلة لم يكن إلا تعليمًا وتربية بطرائق متنوعة ومتعددة، قاصدة بذلك تحقيق مهمات الرسالة على أكمل وأبين وجه، ضمن رسائل اتصالية فاعلة تحرك الأفهام، وتؤصل للمعنى المفضي إلى المغزى، وتؤسِّس للوعي والسعي.

معطيات النموذج والمدخل السفني[1]: محاولة للفهم:

إذا كان هذا هو المثل طبيعة وتوظيفًا، فماذا عن مَثَلِ « السفينة » الذي تضمنه حديث السفينة للنبي (عليه الصلاة والسلام)؟

« مَثَلُ القائمِ على حدود اللّـه والواقعِ فيها كَمَثَلِ قومٍ اسْتَهَمُواْ على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا اسْتَقَوْا من الماء مروا على مَنْ فوقهم، فقالوا: لو أَنَّا خرقنا خَرْقًا في نصيبنا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا »[2].

الحديث إذن - بنصه ومشابهاته ومقايساته التي تشير إلى جملة من المعطيات والمفاهيم - يكَوِّن بحق منظومة رؤية متكاملة، وشبكة من المواقف والأحكام والتقييمات لا يمكن التغاضي عنها، أو التوقف عن استكناه إمكانات (التأصيل والتفعيل والتشغيل)؛ بلوغًا للمقصود البحثي، فضلًا عن بلوغ الغايات الاجتماعية والتربوية والحضارية، وفي موضوعنا هذا (الأسرة وعمليات التنشئة السياسية والاجتماعية) في مجالي الاجتماع السياسي، والتربية السياسية.

مفردات المثل النبوي ليست مجرد مفردات لغوية مصمتة، ولكنها مجموعة من الكلمات الحية يراد بها التأثير الضارب للمثل (والغرض من ضرب الأمثال)، واختير لفظ

---

(١) انظر في هذا السياق: المنظور السفني في دراستنا حول الأسرة ودراسات أخرى: د. سيف الدين عبد الفتاح، المدخل السفني في تحليل الأسرة: دراسة في عمليات التنشئة الاجتماعية والسياسية، بحث تحت الطبع فيه أعمال مؤتمر الأسرة الذي قام على رعاية مركز الدراسات المعرفية - وقسم الاجتماع بجامعة عين شمس، انظر أيضًا: محاضراتنا التي ألقيناها على طلبة الدراسات العليا، في مادة الفكر السياسي الإسلامي، (٢٠٠٥، ٢٠٠٦م).

(٢) رواه البخاري.

« الضرب له »؛ لأنه يأتي عند إرادة التأثير – على ما يقول الإمام محمد عبده – ويهيج الانفعال، كأن ضاربَ المثلِ يقرعُ به أُذن السامع قرعًا، ينفذ أثره إلى قلبه، وينتهي إلى أعماق نفسه ... ، فهو إثارة فكرة، وبيان وتدبر مغزى، هذا بعض ما أراده الإمام من قوله في ضرب المثل.

وأقول ما قال الرافعي عن البيان النبوي:

« .. ثم تركت الكلام النبوي يتكلم في نفسي ويلهمني ما أفصح به عنه، فلكأني به يقول في صفة نفسه: إني أصنع أمة. وقد كنت أقرؤه وأنا أتمثله مرسلًا بتلك الفصاحة العالية من فم النبي ﷺ .. يتكلم بكلام إنساني... وأعجب من ذلك أني كثيرًا ما أقف عند الحديث الدقيق، أتعرف أسراره، فإذا هو يشرح لي ويهديني بهديه، ثم أحسه كأنما يقول لي ما يقول المعلم لتلميذه: أفهمت؟... فهو كلام كلما زِدته فكرًا زادك معنى.. فهو معك على قدر ما أنت معه، إن وقفت على حد وقف، وإن مددت مدَّ، وما أديت به تأدّى... وليس فيه (مما) يجتلب له منها [أي الألفاظ] ويستكرهها على أغراضه [أي الكاتب]... إنما هو كلام قيل لتعبر به المعاني إلى حقائقها... ليس له إلا قوة أمر نافذ لا يتخلف، وإن له مع ذلك نسقًا هادئًا هدوء اليقين، مبينًا بيان الحكمة... ليتوجه بها العالم كأنه منه مكان المحور... ولرأس الدنيا نظام أفكاره الصحيحة ».

وحتى لا يصرفنا تحليل الحديث – على أهميته – عن إمكانات تفعيله وتشغيله، فسنحاول أن نوضح معاني الحديث النبوي في مجموعة وشبكة من الأشكال الدالة[1] في هذا المقام، يطول بنا المقام لو أردنا تقصيها تحليلًا وتفسيرًا.

- في أولها: نحاول بيان الإمكانات المعرفية والعملية للسُّنة النبوية، بإشارة إلى « فقه السفينة »، المستنبط من حديث السفينة.

- وفي ثانيها: نرسم خريطة الفهم لمفردات هذا الحديث النبوي وشبكة علاقات الفهم التي يؤديها لنا: القوم، الاستهام، السفينة، الأدنى والأعلى وحديث الدرجات، المرور

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح: المدخل السفني في تحليل الأسرة: دراسة في عمليات التنشئة الاجتماعية والسياسية، بحث تحت الطبع فيه أعمال مؤتمر الأسرة الذي قام على رعاية مركز الدراسات المعرفية – وقسم الاجتماع بجامعة عين شمس.

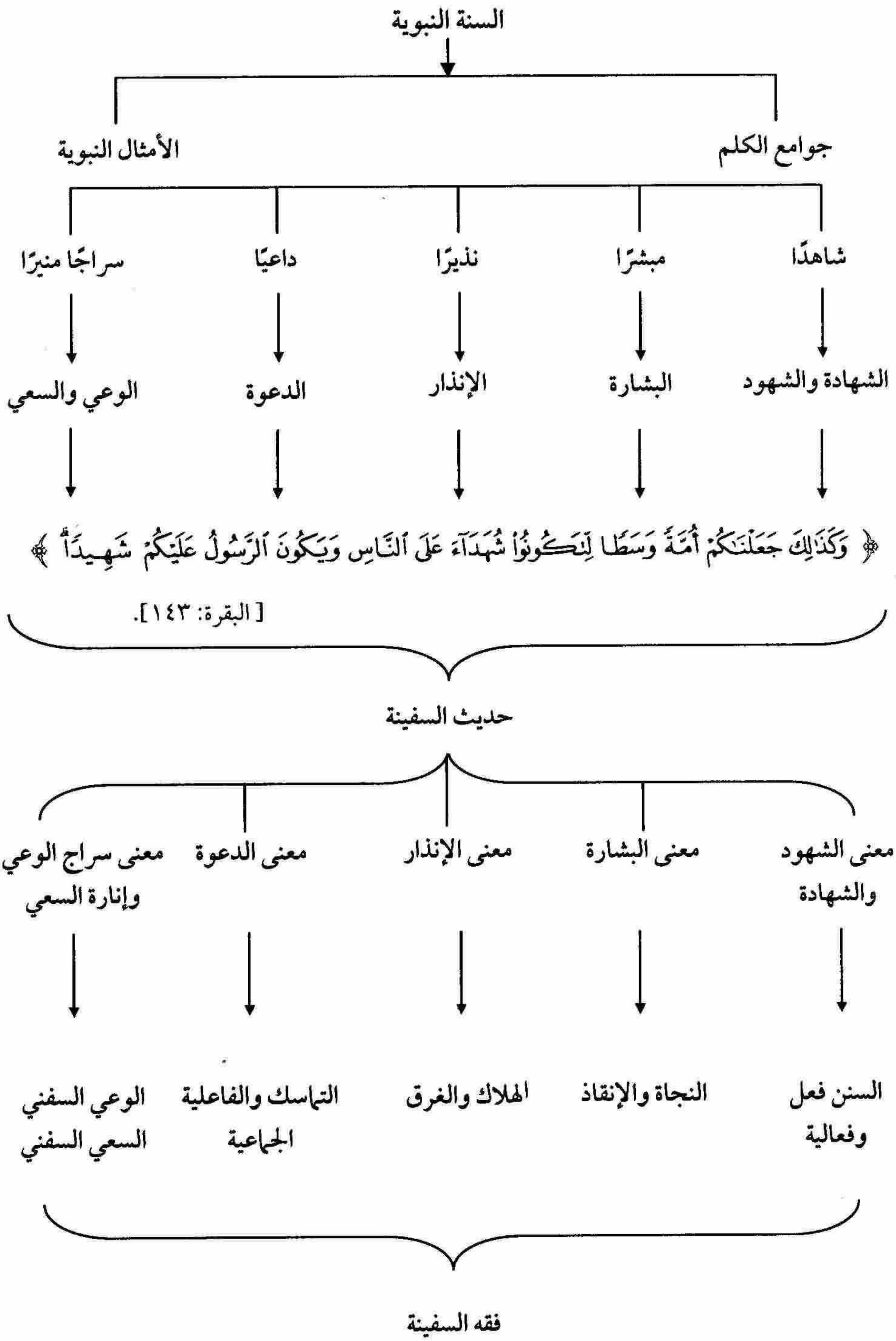
الارتفاقي، الحاجات الأساسية (الماء)، التفكير الأخرق والمخروق، قوانين التملك (موضعنا) وقوانين العاقبة، وهم انتفاء الإيذاء والغفلة عن السُّنن: (ولم نؤذ من فوقنا)، ثقافة الخرق والهلاك، وثقافة التنبه والنجاة.

مفردات يؤديها الحديث ضمن شبكة تشير إلى تكافل مدخل السُّنن في تفسير بعض ما يدلي به إلينا حديث السفينة. كما يشير الأمر إلى العمليات الواجبة في التفكير والتدبير والتسيير، كعمليات لا يمكن التهاون بها أو التهوين منها. ومن هنا كان من المهم بعد رسم خريطة أفكار الحديث أن نشير إلى مغزى « الرابطة السفينة » في شكل ثالث.

الرابطة السفينة[1] تشير إلى عمليات الفعل والتفاعل والتفعيل والفاعلية، وتشير كذلك إلى مدخل السنن، وكذلك مدخل الحفظ المستمر.

---

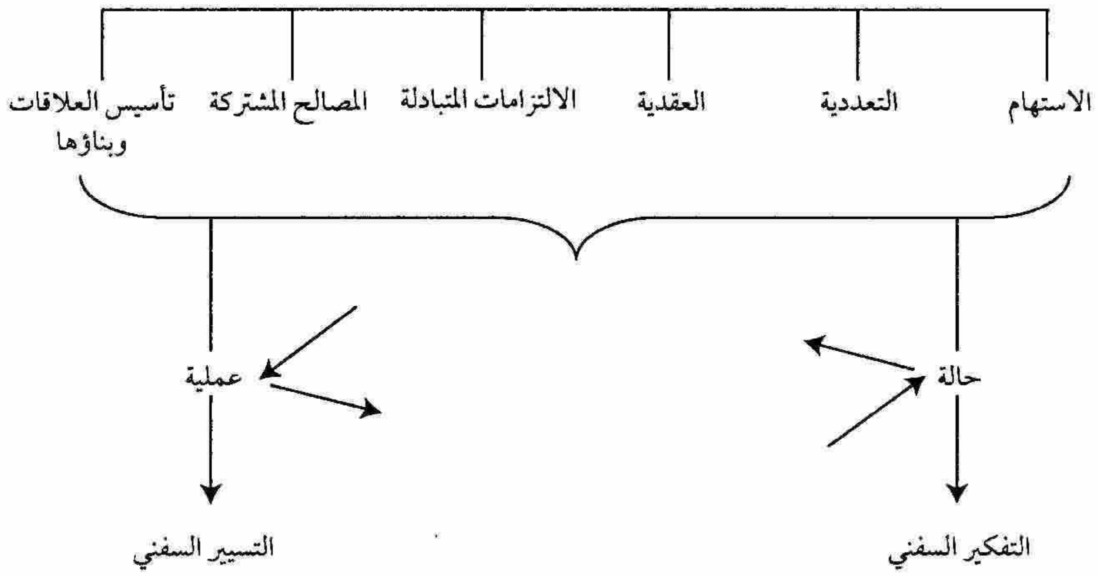
(١) انظر أيضًا: محاضراتنا التي ألقيناها على طلبة الدراسات العليا، في مادة الفكر السياسي الإسلامي، (٢٠٠٥، ٢٠٠٦م)، وينوي الباحث القيام ببحث مستقل حول النموذج السفني.

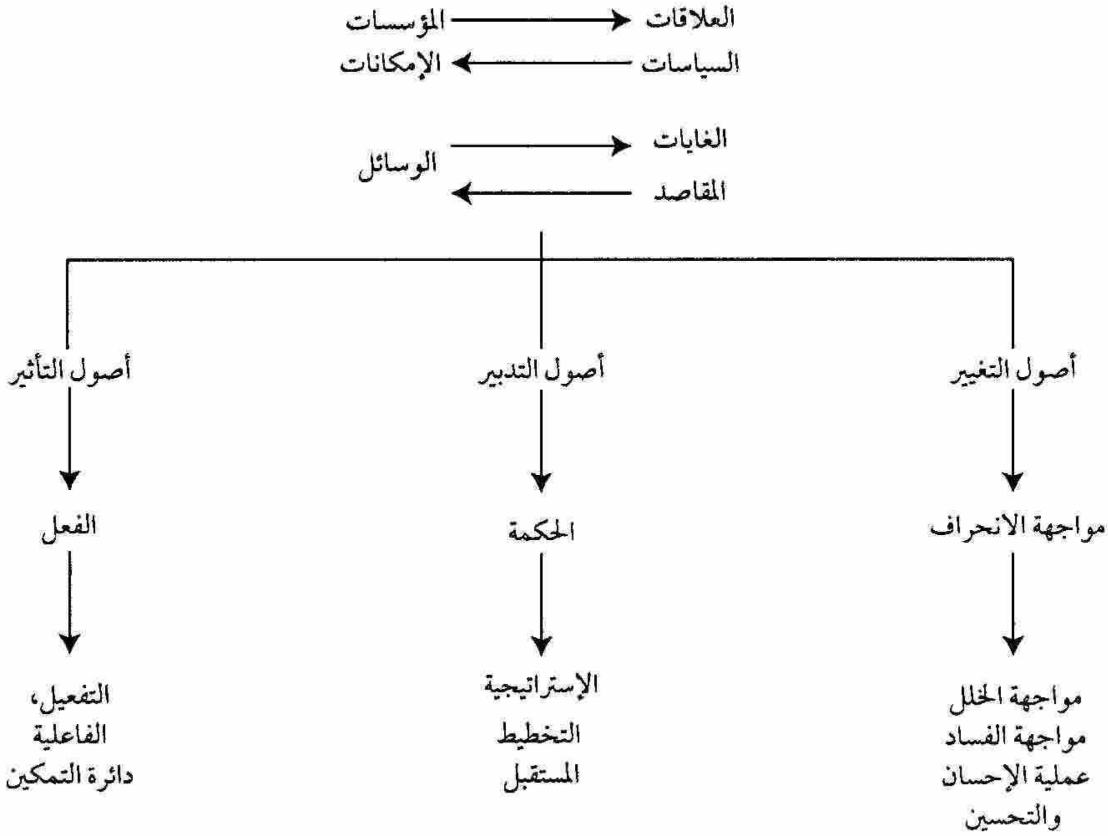

السنة النبوية
جوامع الكلم
الأمثال النبوية
شاهدًا
مبشرًا
نذيرًا
داعيًا
سراجًا منيرًا
الشهادة والشهود
البشارة
الإنذار
الدعوة
الوعي والسعي
﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾
[البقرة: ١٤٣].
حديث السفينة
معنى الشهود والشهادة
معنى البشارة
معنى الإنذار
معنى الدعوة
معنى سراج الوعي وإنارة السعي
السنن فعل وفعالية
النجاة والإنقاذ
الهلاك والغرق
التماسك والفاعلية الجماعية
الوعي السفني السعي السفني
فقه السفينة

تجديد الأمة وجدل النسيج الاجتماعي: ترسيخ ثقافة السفينة

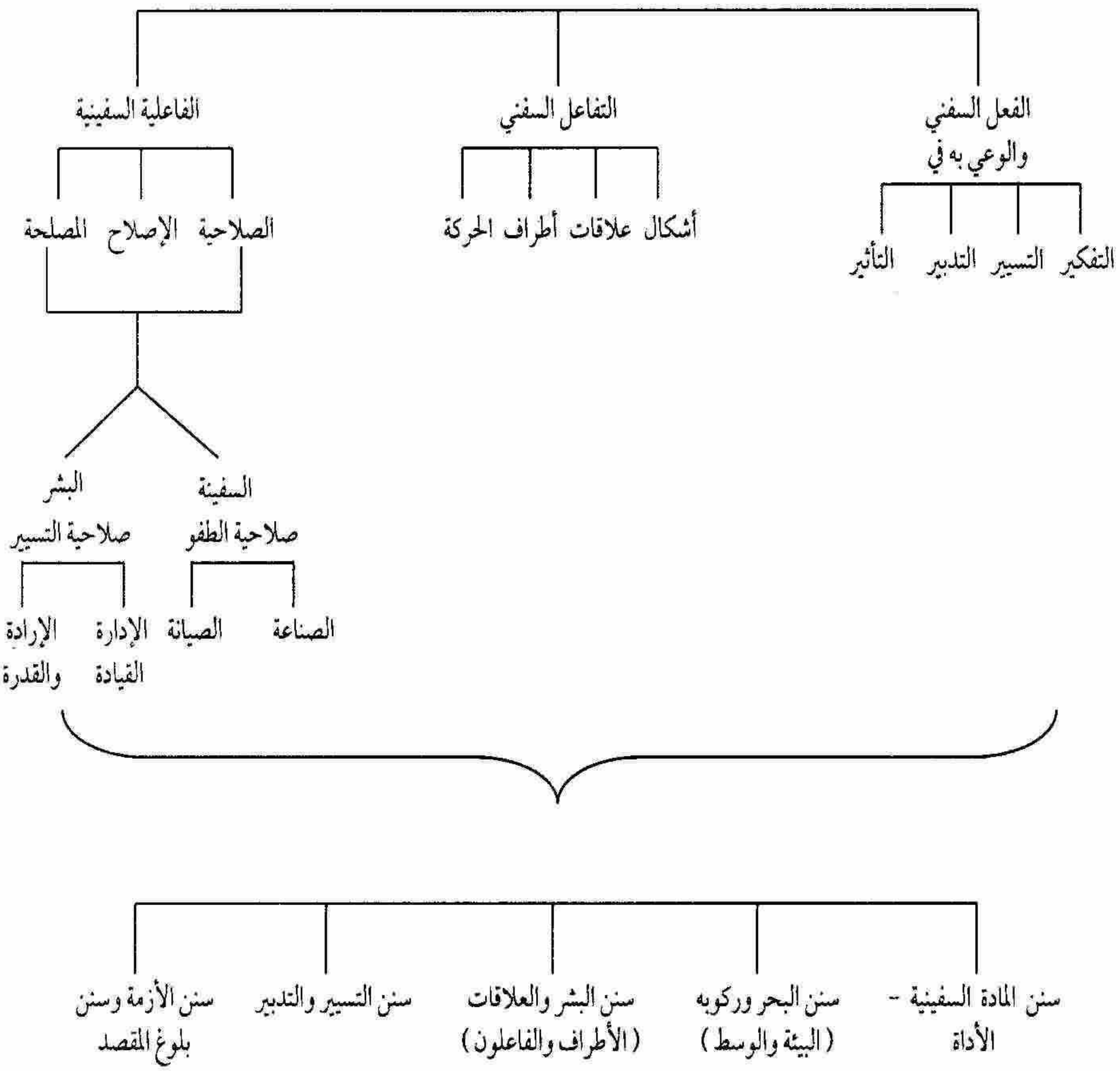


الرابطة السفنية





الفعل والتفاعل والفاعلية



حفظ الابتداء: السفينة صناعة

حفظ البقاء: السفينة صيانة

حفظ الأداء:
- السفينة قبل وحال الإبحار
- السفينة إرادة
- السفينة إدارة

حفظ النماء والارتقاء:
- السفينة تكامل وتكافل
- السفينة هدف وغاية ومقاصد

- أما الحلقة الوسيطة بين الفهم وما أداه والسعي ومبتغاه، فإنها تنصرف إلى أمرين:

الأول: يتعلق بتداخل العلوم والأنساق المعرفية (interdisplinary) من بين أهم نقاط الضعف في دراستنا الاجتماعية والإنسانية والتربوية، بل والشرعية التي اتخذت منحى تعليميًّا، ذلك التخصص الضيق الذي يؤدي إلى تفتيت الدراسات الإنسانية، وبدت هذه التخصصات « مستوطنات للتخصص »، والحدود بين المعارف أشبه بالحدود على الأرض. إن الإنسان لا يُفهم إلا من حيث كونه إنسانًا، وهذا في حد ذاته عمل بالغ التعقيد، أما إذا اتسم مدخلنا للدراسة بضيق نطاقه، فلن نستطيع إلا أن نفهم جزءًا يسيرًا من المسائل البالغة التعقيد، ومن ثم يجب أن يكون هناك تعاون أوثق بين مختلف مداخل الدراسة، وبين مختلف التخصصات أيضًا.

إن التخصص أمر ضروري نتيجة للتزايد المستمر في المعرفة.. لكن على العالم أو الباحث المشتغل بذلك أن يفهم وضع دراساته ووظائفها في إطار بناء الدراسات الإنسانية.. فحيثما نكتشف سياقًا معينًا يصبح من الضروري أن نكمل مدخلنا بتتبع سياقات أخرى كذلك. بهذه الطريقة نحقق الاستقامة المنهجية والعدالة في البحث، لما ينطوي عليه تنوع ضروب ودروب الحياة من ثراء، ونكشف عن التداخل بين مختلف فروع العلم، ونتعرف على الطرق المنطقية للتعاون فيما بينها.

والثاني: نموذج السفينة المعرفي[(١)]: إن صياغة النماذج المعرفية والتي كان الفضل لتوماس كون في كتابه: « بنية الثورات العلمية » في الإشارة إليها، إنما تشير إلى « مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين، فضلًا عن الأدوات والتكنيكات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين (الجماعة العلمية)، وتمثل تقليدًا بحثيًّا كبيرًا، أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشدًا أو دليلًا يقود الباحثين في حقل معرفي ما.. ».

النموذج المعرفي ذو تأثير مزدوج؛ إذ له أثر إدراكي معرفي (cognitive)، وآخر معياري قيمي (normative) فبالإضافة إلى كونه مجموعة مقولات حول الطبيعة والواقع، فإنه يحدد نطاق المشاكل المباح البحث فيها، ويحدد المناهج المقبولة للاقتراب من

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح: المدخل السفني في تحليل الأسرة: دراسة في عمليات التنشئة الاجتماعية والسياسية، بحث تحت الطبع فيه أعمال مؤتمر الأسرة، مرجع سابق.

هذه المشاكل، ويضع مستوّى للحلول، وتحت تأثيره يُعاد تعريف أصول العلم في الحقل الذي ظهر فيه بصورة ما (ربما جذرية)، تجعل من بعض المشكلات التي اعتبرت في السابق جوهرية وخطيرة، غير ذات معنى.. أو تلحقها بحقول معرفية أخرى، وعلى العكس، قد تتحول قضايا سبق اعتبارها غير موجودة أو فارغة من المعنى إلى قضايا علمية ذات دلالة قوية.

- العنصر المفاهيمي[1] (Conceptual element).
- العنصر النظري (Theoretical element).
- قواعد التفسير (Rules of Interpretation).
- عنصر تحديد الإشكالات والمعضلات الأجدر بالتناول (Puzzling element).
- عنصر الرؤية الكلية الوجودية (Ontologic – predictive) وهي أقرب ما تكون لرؤية العالم (world view).

خمسة عناصر مهمة تكون شبكة النموذج المعرفي وفاعلياته، وتمثل نموذجًا إرشاديًا في البحث والعمل، في اختيار أجندة البحث وعناصرها. إن النموذج المعرفي السّفني (الإرشادي) يعد كما هو مقترح (Safina paradigm)، وإن التوقف عند هذا الأمر (والذي كان الحديث النبوي مادته الأساسية) مهم للغاية إلا أن ذلك لا يمنع بأي حال من النظر إلى الطبيعة الإنسانية التي تحمل رؤية متكاملة للوجود والعالم. يبدو ذلك من ناحية في الاستخدامات المجازية التي تشيع في الكتابات الغربية التي تنظر إلى المنظومة الكونية كوحدة واحدة، فتعبر بذلك عن سفينة الأرض (Earth ship)، وتعبر عن كل حال يشير إلى الوطن المشترك والمصير المشترك بالسفينة. كما أن تأمل كلمات اللغة الإنجليزية التي تجعل من خاتمتها مقطع (Ship) ليعبر بذلك عن علاقات مفترضة يشير إليها المقطع (Ship)؛ إذ يشير إلى علاقات مخصوصة وثيقة تشير إلى بعض ما نريد أن نؤكد عليه: (Relationship & Friendship ..etc.) هذه المعاني فضلًا عن الوظائف

---

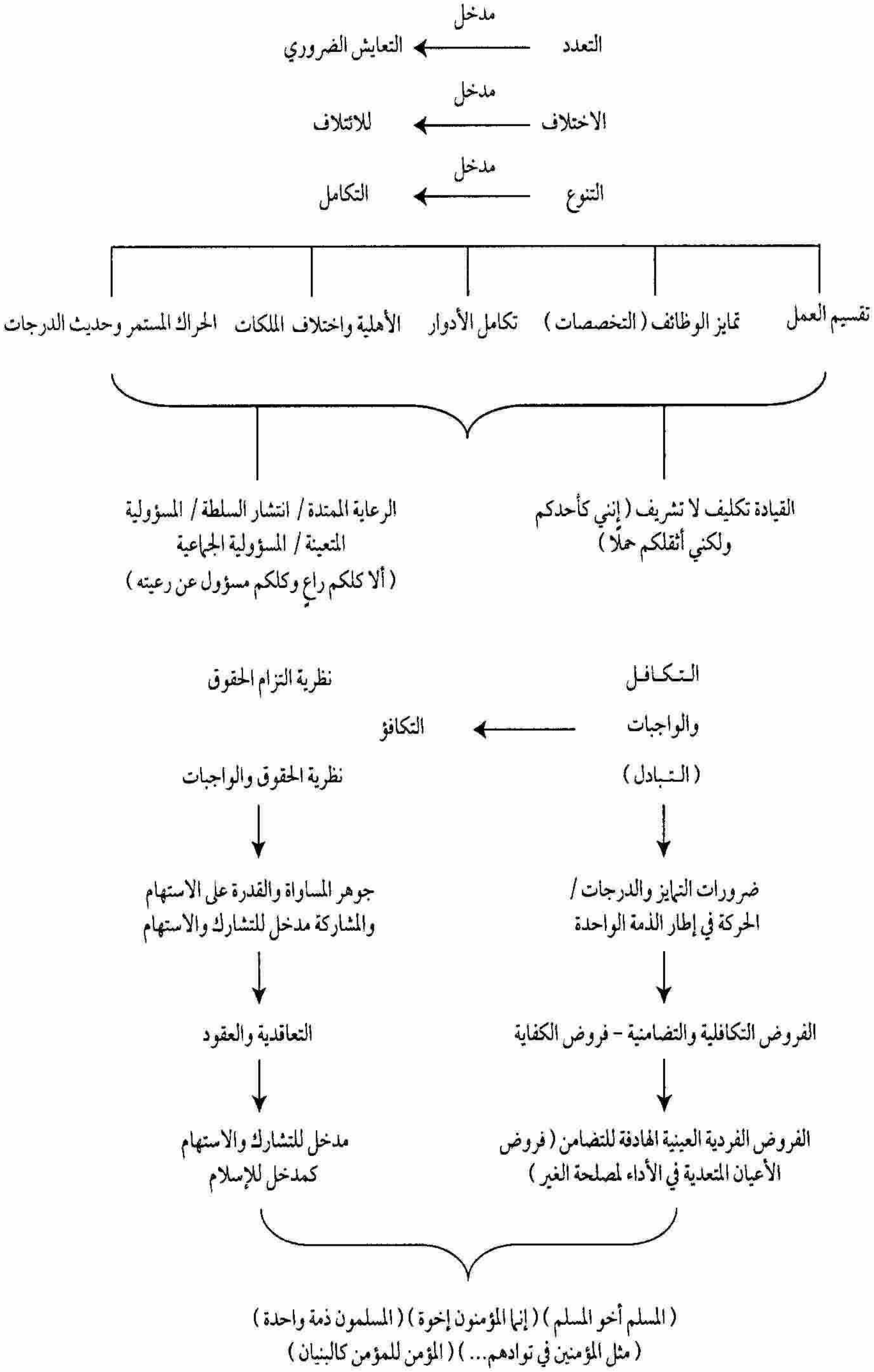
(١) أ.د. سيف الدين عبد الفتاح: إسهامات حامد ربيع في دراسة التراث السياسي الإسلامي في د. حسن نافعة ود. عمرو حمزاوي(محرران)، احتفالية حامد ربيع: تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج: أعمال ندوة قسم العلوم السياسية، القاهرة (٢٩، ٣٠ يونيه ٢٠٠٣م)، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م)، (ص ٢٥٢ وما بعدها).

التي يؤديها ما يسمى بضرب المثل وأنواعه المختلفة ومقاصده المتنوعة يؤدي بنا إلى أننا أمام نموذج معرفي إرشادي سفني.

- فصل المقال فيما بين الدراسات الفقهية والشرعية والدراسات التربوية والاجتماعية من اتصال:

الاستهام - الاشترك (تحديد مساحة المشترك).

(تبادل المنافع وتأسيس المصالح... وتنوع الأدوار والوظائف..).



مدخل
التعدد
التعايش الضروري
مدخل
الاختلاف
للائتلاف
مدخل
التنوع
التكامل
تقسيم العمل
تمايز الوظائف (التخصصات)
تكامل الأدوار
الأهلية واختلاف الملكات
الحراك المستمر وحديث الدرجات
القيادة تكليف لا تشريف (إنني كأحدكم ولكني أثقلكم حملًا)
الرعاية الممتدة / انتشار السلطة / المسؤولية المتعينة / المسؤولية الجماعية (ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته)
التكافل والواجبات (التبادل)
التكافؤ
نظرية التزام الحقوق
نظرية الحقوق والواجبات
ضرورات التمايز والدرجات / الحركة في إطار الذمة الواحدة
جوهر المساواة والقدرة على الاستهام والمشاركة مدخل للتشارك والاستهام
الفروض التكافلية والتضامنية - فروض الكفاية
التعاقدية والعقود
الفروض الفردية العينية الهادفة للتضامن (فروض الأعيان المتعدية في الأداء لمصلحة الغير)
مدخل للتشارك والاستهام كمدخل للإسلام
(المسلم أخو المسلم) (إنما المؤمنون إخوة) (المسلمون ذمة واحدة)
(مثل المؤمنين في توادهم...) (المؤمن للمؤمن كالبنيان)

ثقافة السفينة

فقه السفينة

* فقه الجماعة
* فقه المصلحة
* فقه الاختلاف
* فقه الائتلاف
* فقه الدرجات
* فقه الضرورات
المحرمات
الحاجات
* فقه المقاصد الكلية العامة
* فقه الإصلاح
* فقه التصالح والمصالحة
* فقه الاتصال والتواصل
* فقه العقود
* فقه الحقوق والواجبات
* فقه البوصلة والقبلة والاتجاه
* فقه الضرر
* فقه الفساد والإفساد
* فقه الأزمة والإنقاذ
* فقه التعارف
* فقه التعايش

التربية السفينة

* تربية الوعي الجماعي والجمعي والمجتمعي
* التربية الوظيفية
تقسيم العمل
التخصص والكفاءة
توزيع الأدوار
عمل الفريق
* التربية القيادية
* التربية التكافلية
التعاونية
التضامنية
التعاضدية
* تربية الوعي والسعي
* التربية وميلاد المجتمعات
(بناء العلاقات وتأسيسها)
شبكة العلاقات الاجتماعية
وجدل النسيج الاجتماعي)
* التربية التبادلية والقدرة على ترسيخ العلاقات وتجذيرها في الواقع (الاستقرار - الاستمرار)
* التربية السفينة
التربية النفسية
التربية الاجتماعية
التربية التاريخية والتراثية
التربية على الحوار بالحوار الشوري
التربوي
التربية بالعبرة

الأنساق المتضمنة في حديث السفينة
والحالات المخروقة في التفكير والتدبير

- القوم وحدة كيانية	التفكير الأناني والفردي - تركيبة الانقسامات والتناحر، الحالة الصراعية.
- الاستهام عملية فاعلة	عدم المشاركة، القعود عن العقود - شكلية المشاركة وزيفها - اللامبالاة.
- السفينة قاعدة مكانية	خصخصة الوطن - فقدان الحس العام - العقد الاجتماعي، الانقسام والانفصال.
- الأعلى والأسفل	تعملق مفهوم السلطة - الصراع من أجل السلطة، شبكة.
- (شبكة العلاقات..	العلاقات الاجتماعية بين التمزق والترهل وعدم الفاعلية.
- وحديث الدرجات)	سيادة علاقات سياسية استبدادية وفرعونية طاغية- علاقات الاستخفاف.
- ثقافة السفينة	ثقافة الخرق - افتقاد ثقافة الجامعية والدافعية والمصير المشترك.
- ثقافة النجاة	ثقافة الهلاك في أنماط التفكير والتدبير والتسيير والتغيير.
- ثقافة الحوار	أمراض الظاهرة الحوارية - أنماط الحوارات غير السوية- الانفصال - التنازع.
- ثقافة التعايش	اختلاف التضاد - الفتنة - الاكتفاء والانكفاء والاستغناء - التنافي.
- ثقافة التعدد	الاستبداد - الانفراد - الحالة الطغيانية - الرؤية الأحادية - التنازع.

- ثقافة التكافل	التجزؤ - التفتيت، الاستقطاب - حال التربُّص- الإقصاء.
- ثقافة الاتصال	الانفصال- الانقطاع- الاكتفاء- الاستغناء- أمراض الظاهرة الاتصالية.
- ثقافة التراحم	التعصب - التنافي - الاستبعاد - التحيز - العنف - التنازع.
- ثقافة العدل	الظلم - الجور - الحيف - التمييز على غير أساس - التحيز
- ثقافة الاهتمام والمشاركة	اللامبالاة - عدم الاهتمام - حال الإرجاء - الانتظار- والانعزال.
- ثقافة الرقابة والتنمية	الغفلة - الكسل الاجتماعي - ثقافة البرود - فقدان الهمة الاجتماعية.
- ثقافة الرفق	العنف البنيوي والهيكلي في العلاقات والسياسات - دوامة العنف.
- ثقافة المسؤولية	ثقافة التملص والتفلت - رؤية الحقوق بمعزل عن الواجبات - إعفاء النفس.
- ثقافة العدل الوسط	التطرف والغلو، الطغيان والعلو، الظلم والجحود، الترف.
- ثقافة الجدية والالتزام	الاستهانة والتهاون، المداهنة - الاستخفاف، قابليات الإحباط.
- ثقافة دفع الضرر	ثقافة جلب الضرر - اختلال موازين الضرر - الضرر المصنوع.
- ثقافة المصالح المعتبرة	المصالح المتوهمة، تغليب المصالح الأنانية على العامة.

- ثقافة تهميش السلطة	تعملق السلطة، السلطة التنين - الرؤية الطغيانية للسلطة.
- ثقافة الحضور والتفاعل	الغياب، الاعتزال، البرود الاجتماعي، الاستقالة الحضارية.
- ثقافة الحفظ أو الرعاية	الخراب والاستخراب- التفجير- مضادات الحفظ الكلي.
- ثقافة الحل والتقويم	ثقافة الأزمة، ثقافة التأزيم، عنق الزجاجة، حال الانتقال الدائم.
- ثقافة المصارحة والمكاشفة	المداهنة، الإخفاء، التأزيم، المعرض والتمثيل،حبس المعلومة....

شبكة العلاقات بين عناصر نموذج السفينة المعرفي وتجلياته في الدراسات الاجتماعية والسياسية والتربوية

(السفينة نموذج معرفي إرشادي)

الإطار المفاهيمي

منظومة المفاهيم
مفاهيم السفينة
مفاهيم الاستهام
مفاهيم الاختلاف
مفاهيم التعددية
مفاهيم التكامل
مفاهيم الدرجات
مفاهيم السياسة
مفاهيم السلطة
مفاهيم الحاجات والضروريات
مفاهيم الفرق
مفاهيم الخرق
مفاهيم النجاة
مفاهيم الإنقاذ
مفاهيم الإصلاح
مفاهيم الضرر
المفاهيم القاتلة
المفاهيم المخذولة
المفاهيم الفرعونية
المفاهيم العبدة
المفاهيم الحرة
المفاهيم المفخخة
المفاهيم الحوارية والاتصالية.. إلخ

الإطار النظري والتحليلي

* وحدات التحليل السفني:
- شاملة جامعة: الفرد - الجماعة - الأسرة - الأمة - الإقليم - النظام الدولي - العلاقات الدولية العلاقات الاجتماعية العلاقات التربوية
* مداخل التحليل القادرة على تفعيل المعنى والمغزى السفني في العلاقات الإنسانية و الجماعية والمجتمعية:
- ثقافة السفينة
- التربية السفينة
- الهوية السفينة
- فقه السفينة
* بناء الحضارة على أساس النسق السفني وسننه.

قواعد التفسير وقدراتها

* المداخل التفسيرية وعلاقات التماسك
* نظريات التكامل
* قواعد التفسير وأصول البناء السفني
* نظريات شبكة العلاقات الاجتماعية والنسيج الاجتماعي
* نظرية الحفظ والمدخل المقاصدي
* نظرية الحقوق وارتباط الحق بالواجب والفروض التضامنية
* تأصيل نظرية السفن
* نظرية الضرر
* المثل السفني وقدراته المعرفية والتفسيرية
* نظرية التربية السفينية

الإشكالات الأجدر بالتناول وبناء الأجندة البحثية

* دراسات وصفية وتحليلية:
* دراسات الأسرة
* الثقافة السياسية
* العمليات التربوية
* العلاقات الاجتماعية
* العلاقات الإقليمية
* العلاقات الدولية
* العالم الإسلامي.. إلخ
* دراسة تنظيرية
* بناء فقه السفينة في سياق العلوم الشرعية
* التداخل بين العلوم والظواهر الداخلة في العلاقات السفنية
* دراسات مفاهيمية
* دراسات تطبيقية وتقويمية:
- دراسة الخروقات على مستوى: المؤسسات والجماعات، والأمة والكيان العربي وسفينة الأرض... إلخ

الرؤية الكلية الكونية رؤية العالم

* الإنسان: مواصفات إنسان السفينة
«الجماعة السفينة»
«العلاقات السفنية»
* الكون: الكون السفني كون مليء بالقواعد والمخاطر والتحدي والانتباه والابتلاء
* الحياة: حياة السفينة ضروريات وحاجيات وعلاقات وإمكانات أصول تفكير وتدبير وتسيير وتفسير السفينة: إرادة وإدارة
* العلاقات البينية التوحيد بين الإنسان والكون والحياة

مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية[١]:

إننا نريد في سياق الحديث على التكوينات الاجتماعية الحضارية أن نستحضر أفكار مالك بن نبي حول ميلاد مجتمع الذي يشير فيه إلى شبكة العلاقات الاجتماعية، تكوين النسيج الاجتماعي الذي يحرص على النشاط (المشترك المستمر) الذي تقوم به الكائنات والأفكار والأشياء مطبوعًا على صفحة الزمن، بما يتوافر بينها من صلات ضرورية داخل هذه العوالم الثلاثة، لتربط أجزاءها في نطاقها الخاص وبين هذه العوالم لتشكل كيانها العام، من أجل عمل مشترك. نتيجة منطقية لا بد منها وجود (عالم رابع)، هو مجموع العلاقات الضرورية (شبكة العلاقات الاجتماعية) شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده، واجتماع الأشخاص في أي ظرف وفي أي مكان هو التعبير المريء عن هذه العلاقات في مجال معين من مجالات النشاط الاجتماعي، وجميع صور هذا الاجتماع (ومنه التكوينات الاجتماعية والمجتمعية الأهلية والطوعية ومجتمعاته المدنية) هي تعبير عن شبكة هذه العلاقات في صور مختلفة[٢]؛ فالاجتماع الذي يتمثل في أول عمل يؤديه مجتمع إبَّان ميلاده يترجم ترجمة صادقة وقوية عن شبكة علاقاته..ولا يقاس عن أي (مجتمع - تجمع - جماعة) بمقدار ما يملك من (أشياء)؛ بل بمقدار ما فيه من (أفكار)، وفاعلية (الأفكار) تخضع لشبكة العلاقات؛ فلا يمكن تصور عمل متجانس من الأشخاص والأفكار والأشياء، دون هذه العلاقات الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعَّالًا مؤثرًا.

وعندما يرتخي التوتر من خيوط الشبكة، تصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة، فذلك أمارة على أن المجتمع مريض، وأنه ماضٍ إلى نهايته.أما إذا تفككت الشبكة نهائيًّا فذلك إيذان بهلاك المجتمع.. وربما كانت هذه الحالة من التحلل والتمزق في المجتمع الإسلامي - حين أصبح عاجزًا عن أي نشاط مشترك.. فالعلاقات الاجتماعية

---

(١) في إطار شبكة العلاقات الاجتماعية والنسيج الاجتماعي، انظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، طبعة (٢٠٠٠م)، انظر بصفة خاصة (ص ٢٨-١٠١)، انظر أيضًا: أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، د. الحبيب الجنحاني، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، مرجع سابق، (ص٢٨٦ - ٢٩٣).

(٢) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: التربية المدنية: دراسة في المفهوم بين العالمية والخصوصية، الإصلاح أم الإصلاح معكوسًا؟، مرجع سابق.

تكون فاسدة، عندما تصاب الذوات بالتضخم؛ فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبًا أو مستحيلًا؛ إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات بل للعثور على أدلة وبراهين. وفي حالة الصحة يكون تناول المشكلات من أجل علاجها هي، أما في الحالة المرضية فإن تناولها يصبح لتورم (الذات) وانتفاشها، وحينئذ يكون حلها مستحيلًا، لا لفقر في الأفكار أو في الأشياء، ولكن لأن شبكة العلاقات لم تعد أمورها تجري على طبيعتها.

شبكة العلاقات الاجتماعية والإنسانية هي التي تؤمن بقاء المجتمع وتحفظ له شخصيته، إنها هي التي تنظم طاقته الحيوية لتتيح له أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ.. فإذا فهمنا ذلك أدركنا في هذه الحالة قيمة نظام الدفاع الذي ينصبه مجتمع بطريقة غريزية حول شبكة علاقاته، كما يحميها من أي مساس بها؛ فإذا احتجنا أن نعد في بلادنا دفاعًا من أجل الحضارة فمن الواجب أن يكون دفاعًا ضد هذه القوارض.. التي تقرض شبكة علاقاته.. كما أن هناك نوعين من خيانة المجتمع:

نوع يهدم روحه، وآخر يهدم وسائله!

ما نريد أن نؤكده ضمن هذه النظرة ألا ننفي وجود التكوينات المجتمعية الأهلية الطوعية بل إننا نؤكد وجودها، ولكنها كون موجودة في حالة الفاعلية وموجودة في حالة اللافاعلية، وربما المرض وربما الانحراف.

ومن هنا قد يكون تحفظنا على بعض من تعميات الجنحاني على الخبرة الإسلامية والعربية في هذا المقام. إن رؤية مالك تعالج ميلاد المجتمعات كعملية ترتبط بحركتها وتطورها وعلاقاتها.

ولكن نرى هذه التكوينات في حال سيرتها ومسيرتها وسيرورتها، وفي سياق فعاليتها وعدم فعاليتها، وفي إطار انحرافها أو عدم استثمار قدراتها، هذه التجمعات في حال العافية، وفي حال المرض كل مظاهر المرض.

هذه المعادلات الحضارية التي أوردها مالك بن نبي تشكل من عمقها إطارًا نظريًا لتفسير حركة المؤسسات في التاريخ، وتكون أصول رؤية عميقة ودقيقة، تعرف أصول تأسيس شبكة العلاقات الاجتماعية، وأصول الأمراض الاجتماعية، وترهل شبكة العلاقات

أو انحراف روابطها، أو شد خيوطها إلى درجة تنقطع فيها عناصر النسيج الاجتماعي في الكيان الحضاري، أو تهمل التعرف على عمل القوارض التي تتسرب لقرض خيوط هذه الشبكة من دون أن تستحضر قوى دفاعها الذاتي، ولمواجهة نوعية من خيانة المجتمع، ذلك الذي يهدم روحه، وأصول فكرته ورسالته، أو ذلك النوع من الخيانة الهادم لوسائله.

هذا المدخل يقدم مثل سابقه إمكانات منهاجية هائلة في مجال دراسة الظاهرة الاجتماعية والإنسانية يجب أن تفعل وتشغل على قاعدة من ضرورات تكامل العلوم وتكافلها.

* * *

المَبْحَثُ الثَّاني

الوظيفية كاقتراب للتعامل في الفكر والمجتمع الإسلامي

قدمنا في خاتمة المبحث السابق الذي عني بالأدوات المنهاجية من منظور إسلامي، وقدمنا بعض هذه الأدوات التي يمكن تفعيلها وتشغيلها من مثل المدخل المقاصدي والنموذج السفني، واستكملنا ذلك بضرورة البحث في خطة حول التعامل في عمليات البناء المفاهيمي[1] حتى يمكن التعرف على قصة المفاهيم ومداخلها المختلفة وتأثيراتها المتنوعة، وكذلك أشرنا إلى إمكانية الاستفادة من فكرة النموذج المعرفي لدى « كون » بتحويلها لأداة منهاجية قادرة على تنظيم المعارف في دراسة عالم الأفكار والمفكرين والمؤسسات البحثية والفكرية، هذا الوصل بين هذه الرؤى جميعًا إنما يمكننا من ضرورة استثمار هذه الأدوات أقصى استثمار ممكن، وهو ما يدفعنا إلى إمكانات التعامل مع مقولات في رؤى غربية وأطر منهاجية أفرزها النظام المعرفي الغربي، ومع ذلك يمكن من خلال هضمها وتمثلها أن نولد منها أدوات للتعامل والتناول لظواهر اجتماعية وإنسانية ترتبط بعالم العرب والمسلمين، وضمن هذا المسار تشكل هذه الدراسة حول الوظيفية مدخلًا متممًا لهذه المحاولات السابقة، لعلها توضح نموذجًا يمكن أن يحاكى في مجالات أخرى ومحاولات مستقبلة.

يهدف هذا المبحث لاكتشاف إمكانية وجدوى استخدام الاقتراب الوظيفي في المنظومة الإسلامية سواء في مجال التفكير أو البحث أو كموجة للسلوك.

وترتكز هذه المحاولة لاستخدام الاقتراب الوظيفي إلى ثلاثة أسس:

أولها: المشترك الإنساني: الذي يجمع بين المجتمع الإسلامي وسائر المجتمعات الإنسانية في جانب مهم، بما يجعله مجالًا خصبًا لتوظيف كثير من المفاهيم الاجتماعية غير

---

(١) أ.د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: د. علي جمعة، د.سيف الدين عبد الفتاح (مشرفان)، مفهوم الشرعية في بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، الجزء الثاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٩٩٨م)، (ص ٢٤- ٢٩).

الأيديولوجية، مع الاحتفاظ بمجال متفرد يعكس خصوصيته كسائر المجتمعات.

ثانيًا: مزايا الاقتراب الوظيفي ذاته الذي يصفه رواده بأنه أداة غير قيمية (valueless) بمعنى أنها لا تحمل مدلولات أيديولوجية محددة.. وبرغم التحفظات الواردة على تلك السمة، خاصة ما يتعلق بالطابع المحافظ لهذا الاقتراب وانحيازه المتوطن لقضية استمرار النظام الاجتماعي على حساب تغييره.

ولعل من أهم مزايا ذلك الاقتراب كونه من أكثر الاقترابات قدرة على التعامل مع التجارب والخبرات الاجتماعية والإنسانية المتباينة تاريخيًّا وثقافيًّا انطلاقًا من مفهومي البنية (structure) والوظيفة (function) مما جعله من أبرز الاقترابات الصالحة لأغراض المقارنة.

ثالثًا: المتطلبات الملحة للمنظومة الإسلامية في الوقت الراهن واحتياجها إلى رؤى تركز على منظور البناء والربط والتنظيم لا التفكيك، إلا أن يكون بغرض الفهم والتحليل والتفسير. ويعد هذا محور الرؤية الوظيفية التي تركز على الروابط القائمة سواء بين مفردات النظام وبعضها البعض من جانب، أو بين تلك المفردات على حدة والكل الجامع لها من جهة أخرى.

في إطار هذه الرؤية الأولية[1] يمكن القول بأن هذا المبحث يهدف لإنجاز عدة مهام:

١ - فحص الأسس والافتراضات التي يقوم عليها الاقتراب الوظيفي وتقويم مدى جدواها في دراسة النسق الإسلامي من حيث جوانب الملاءمة وعدم الملاءمة ومجالات التعديل والتكييف في الأداة بما يناسب الظاهرة المبحوثة.

٢ - تطبيق الاقتراب على المستوى القياسي أو المثالي. ويقتضي العديد من الخطوات الهامة، منها:

- تحديد أو تعريف الإطار الكلي أو النظام أو ترتيب مجموعة النظم ما بين كلية وفرعية: (الدين، الأمة، الدولة..إلخ).

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، في نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، (١٩٩٩م)، (ص ٢٦ وما بعدها).

- تعريف الوظائف الأساسية للمنظومة الإسلامية.

- تعريف البنى والتمييز فيها ما بين الثابت والمتحول، وتعريف أهم العمليات.

- تحديد وتعريف العلاقات بين مفردات النظام وصيغ الاعتماد المتبادل فيما بينها، ثم العلاقة الوظيفية بين تلك المفردات (الأفراد، المؤسسات..إلخ) والنظام ككل.

- مناقشة قضية التغيير حدودها وشروطها.

٣ - مقارنة هذا النسق القياسي بنماذج واقعية (معاصرة وتاريخية) واستنتاج مناطق القوة والخلل ومداخل الإصلاح.

٤ - طرح استنتاجات حول مزايا ومشكلات تطبيق هذا الاقتراب، ومدى إمكانية الاستفادة منه في إطارات مختلفة؛ مثل: مجالات التربية والاستنباط الفقهي والفتوى.. إلخ.

***

البَابُ الثالِثُ

أَدَوَاتُ المَنْهَجِيَّةِ مِنْ مَنْظُورٍ إِسْلَامِيٍّ

الفَصْلُ الثَّانِي

منهجية التجديد من خلال الاستفادة من بعض الاقترابات والمفاهيم والأدوات الغربية: نموذج لتوظيف الاقتراب البنائي الوظيفي

أ. د. أماني صالح

مُقَدِّمَة

إذا كان من الممكن تقديم تشخيص جامع للحالة التاريخية الراهنة، التي تشكل لنا كباحثين ومواطنين مسلمين بيئة عامة، ليس للحياة فحسب؛ بل للفكر والبحث؛ فإن أصدق ما يمكن أن توصف به، كونها حالة غير مسبوقة من الجدل ومحاولات النفي والإقصاء المتبادل سواء (بالتذويب أو الرفض) بين منظومتين حضاريتين متقابلتين هما الغرب بروافده اللادينيةِ، والمسيحية - اليهودية من جانب، والمنظومة الإسلامية من جانب آخر.

وبغض النظر عن العناصر العديدة للصراع أو التوافق، وعن النتائج الحالة والآجلة لهذا الجدل، وعن الخسائر والمكاسب التي تترتب على تلك العملية التاريخية فالثابت:

أولًا: إننا بصدد نشأة صيغة أو بيئة دولية جديدة تقوم على طرح عالم واحد، وليس عوالم متعددة كما عرف التاريخ الإنساني سابقًا.

ثانيًا: إن حالة الصراع والمخاض الراهنة، وحالة التعولم الأحادي الناشئة، تشكلان بيئات حاكمة للفكر وللمجتمع والإنسان، لا يمكن أن تنجو من تأثيراتها أية عمليات إنسانية.

ثالثًا: إن هذه العملية التاريخية تفرض استحقاقاتها علينا في العالم الإسلامي، كما تفرض استحقاقاتها على الغرب سياسيًّا وإنسانيًّا ومعرفيًّا.

لقد سار تاريخ العالم المركزي (بعيدًا عن هوامشه الحضارية) في مسارين متوازيين؛ فإما حضارة شرقية تقبض على زمام القوة الشاملة، أو حضارة غربية تقوم بهذا الدور- على أنقاضها - وهكذا دواليك.. وقدمت هذه الجدلية التاريخية تراثين معرفيين متباينين؛ قام أحدهما على **المعرفة المعيارية** التي تشكل فيها العناصر الروحية الإيمانية البعد الرئيس، وبه تحددت أدوار العقل الإنساني والنظرة للطبيعة، وقام الآخر على تقديس العقل الإنساني واستتبعته قوة المعرفة والفلسفة الوضعية والمادية. وعلى صعيد العلوم الإنسانية

فقد تجاهلت كلتا المنظومتين الأخرى، وقدمتها بوصفها (الآخر)، أو الشكل المنحرف للحياة والمجتمع، وليس أصدق تعبير عن ذلك من استعراض سجلات التأريخ الكبرى التي تركتها كلتا الحضارتين باعتبارها تمثل تسجيلًا لتاريخ العالم، والتي قامت على فكرة مركزية الأنا واستبعاد الآخر. ما يعنينا التركيز عليه هو القول: بأن عملية التفاعل الكثيف الجاري في إطار « العولمة » بكل ما تنطوي عليه من صراعات ومحاولات استيعاب تؤكد **أن عمليات الانفراد الحضاري والاستبعاد وتهميش الآخر لم تعد ممكنة بعد الآن، وأن استيعاب الآخر الحضاري وفهمه صار الموقف الوحيد الممكن أخلاقيًّا وإنسانيًّا وفكريًّا.**

في خضم هذا السياق المتلاطم والحافل بالمتغيرات تجري عملية التجديد العلمي والفكري الإسلامي التي بدأت قبل أكثر من قرن، ولا زالت تتلمس الطريق والوسيلة والصيغة الملائمة، وفي قلبها تقع عملية بناء معرفة إسلامية معاصرة، تلك التي تعد من أهم روافدها الحالية مدرسة إسلامية المعرفة.

لقد مثلت طبيعة العلاقة مع الآخر الغربي منذ بدأت قضية البحث عن « ذات إسلامية معاصرة » مع رحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس في القرن الثامن عشر، مثلت إشكالية كبرى ولا تزال. وبعيدًا عن تاريخ هذه العلاقة وتعقيداتها ونتائجها على الفكر العربي-الإسلامي، فما يعنينا هو التأكيد على عنصر حيوي ومؤثر، هو أهمية تبادلات المواقع والاقترابات التي يقفها المفكر والباحث المسلم من الفكر الغربي ما بين الانبهار أو الرفض أو الاستيعاب أو النقد أو الاستقلال والنضج.. إلخ وهي مواقف بعضها يعود لاعتبارات تاريخية وثقافية، والآخر يعود لاعتبارات شخصية.

لقد مثلت العلاقة بالمعرفة الغربية منذ البداية هاجسًا مهمًّا من هواجس مدرسة إسلامية المعرفة، ومثلت قضايا نقد الأسس المعرفية الغربية، وإبراز استقلال المعرفية الإسلامية، ووضع المعايير والضوابط لقضية النقل والاستفادة من المناهج والعلوم الغربية، والتمييز بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية، وغيره مباحث مركزية في تراث هذه المدرسة. وبعد مرور أكثر من ربع قرن على نشأة هذه المدرسة، و نشوء أجيال جديدة من الباحثين تجسد حالة « ما بعد الأسلمة » (بمعنى استيعاب القواعد التأسيسية للمدرسة ومقدماتها، وتمثلها بشكل تلقائي في البحث، وعدم الوقوف مجددًا للتساؤل عن تلك الأسس والمقدمات)؛ **فإن الدراسات التطبيقية للتجديد الإسلامي قد اتخذت مسارين أساسين:**

الأول: هو التجديد في المناهج والاقترابات والموضوعات التراثية التي حفلت بها العلوم الإسلامية سواء بالنقد والحذف أو الإضافة أو التصحيح .. إلخ.

والثاني: هو التجديد من خلال التعامل مع الأدوات والمفاهيم الغربية.

وهنا تجدر الإشارة والتنويه إلى أن جهد التجديد من داخل الفكر والعلوم الإسلامية قد مثل لدى مدارس التجديد ومنها مدرسة إسلامية المعرفة (المجال - أو العلم - المحتفى به) دائمًا، بينما سادت نظرة عامة للمسار الآخر للتجديد، من خلال الاستفادة من الغربي، بوصفه (العلم المكروه)، رغم عدم إمكانية الاستغناء عنه أو تلافيه. في هذا السياق حفلت مدرسة التجديد بجهود وإسهامات عديدة في المسار الأول، بينما لا يزال المسار الثاني يتقدم ببطء وعلى استحياء، و تجلى هذا التقاعس في إنجاز مهمة واحدة من تلك المهام أو الخطوات التي حددتها مدرسة إسلامية المعرفة لنفسها في التعامل مع الفكر الغربي، ألا وهي مرحلة نقد التراث الغربي وكشف انحيازاته[1]. وتدين أغلب الإسهامات في هذا المجال إلى كتابات العديد من بينهم د. إسماعيل الفاروقي (رحمه اللّـه) ود. عبدالوهاب المسيري، ود. نصر عارف، مع التنويه بالدور الأساسى الذي قامت به الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل في هذا السياق، والتي قامت مشاركتها في مشروع إسلامية المعرفة على إنجاز هذا الجانب النقدي.

ولقد جاء بروز الدراسات التطبيقية في المعارف والعلوم المختلفة من منطلق معرفي إسلامي؛ ليطرح بقوة إشكالية الانتقال من النقد إلى التعامل مع الفكر والمنهجيات الغربية وما يطرحه ذلك من قضايا الانتقائية، معايير النقل، كيفية الممارسة الفعلية للنقل الواعي والناقد، كيفية التطبيق خاصة مع استحالة إنجاز العديد من الموضوعات البحثية الداخلة في نطاقات العلوم المختلفة دون الاستعانة بأدوات ومفاهيم غربية.

غرض البحث:

يطرح هذا البحث محاولة نظرية وتطبيقية للتصدي لقضية الإفادة من العلوم والمنهجيات والاقترابات والمفاهيم الغربية في الدراسات الإسلامية.. مواجهة تستفيد من

---

(١) انظر: الخطوات والمراحل التي حددها د. إسماعيل الفاروقي في: إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد، (الكويت: دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

خبرة الباحثة الشخصية في العمل على اقترابات وأدوات غربية في دراسة قضايا وظواهر إسلامية. ويقوم هذا البحث على فرضية أساسية: إن الاستفادة من المفاهيم والاقترابات والأدوات التحليلية التي قدمتها العلوم الغربية تمثل أحد المداخل المهمة للتجديد في الفكر والعلوم الإسلامية وفق ضوابط معينة. وإدراكًا للغرض العام من هذا الكتاب في إفادة الباحثين الأكاديميين فإن هذا البحث يقدم نموذجًا تطبيقيًّا للعمل من خلال الاقتراب والأداة البنائية - الوظيفية، وكيفية الاستفادة منها في سياق دراسات تحمل معرفية ومنظورًا إسلاميًّا للعالم.

***

مجالات إفادة العلوم الإسلامية من العلوم الغربية:

ترتكز قضية النقل من العلوم الغربية إلى العلوم الإسلامية على القاعدة الأساسية التي تستند إليها عملية نقل الأفكار بصفة عامة، وهي قاعدة الحاجة - والإشباع. بمعنى آخر أن هناك منظومة فكرية تفتقر - في لحظة معينة - إلى مجموعة من الحلول التي تواجه بها مشكلاتها، وتجد تلك الحلول أو قريبًا منها في منظومة فكرية أخرى في ظل ظرف تاريخي يتيح الالتقاء أو التعارف الحضاري والثقافي بين المنظومتين، ولا يعني هذا التفاعل الثقافي بالضرورة نوعًا من الاعتمادية وانتهاء الاستقلال - بالنسبة للثقافة المستعيرة - بل قد يكون مؤديًا إلى إنهاء حالة من التبعية الفكرية؛ نتيجة استكمال حلقات ناقصة في البنية الفكرية الثقافية مما حال - طويلًا - دون تشغيلها، ويؤدي هذا الاستكمال إلى تفعيل تلك البنية وتشغيلها، وبدء حالة من النضج والاعتماد على الذات والتوليد والإنتاج الفكري الخصب.

حدث هذا النقل من الفكر الإسلامي إلى الفكر الغربي في العديد من المراحل، من أهمها نقل فلسفات العقل والمنطق اليونانية المعربة، والعلوم التجريبية والطبيعية التي أنتجها المسلمون، فساعدت على انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى عصر النهضة والتنوير، ولقد كان النقل آنذاك محققًا لاحتياجات تعجز المنظومة الغربية السائدة عن تطويرها، لكنه أسهم في الوقت نفسه في بلورة منظومة جديدة مستقلة وقادرة على التطور بنفسها وبالمجتمع.

إن العلم الإسلامي في محاولته الراهنة للانطلاق إلى حالة جديدة من الإسهام الحضاري يواجه إشكالًا في تراثه العقلي، (بل وفي بنيته الذهنية الراهنة) التي تمثل قاعدة انطلاقه، يتلخص ذلك الإشكال في غلبة الطابع المعياري على الجانب الموضوعي العقلي خاصة في مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، بل والاقتراب الفكري العام الذي تسوده ثنائية الحلال والحرام في مقابل تراجع قابليات كشف الحقائق من خلال الملاحظة والاستقراء. وإذا كانت هذه الحالة ترتكز على عناصر متعلقة بحالة الوهن والاستضعاف الراهنة وتداعياتها النفسية والعقلية؛ فإن جانبًا من ذلك يرجع إلى عناصر مرتبطة بالإرث العقلي في التاريخ الإسلامي الذي اتسم بالاهتمام الشديد بالعلوم المبنية على آيات الوحي (التفسير، الفقه وأصوله، علم الكلام .. إلخ) على حساب الجانب الآخر للمنظومة الإسلامية، وهي العلوم المبنية على آيات الكون وسنن التاريخ الإنساني.

لقد أنتج هذا تراثًا هائلًا من التنظيمات والقواعد (لما يجب أن يكون)، تجلت في علوم الفقه والتأويل وتقعيد اللغة ومنهجيات هذه العلوم، بينما تكاد الرؤية الموضوعية لحركة الإنسان كما هو واستقراء قواعد هذه الحركة (كما هي لا كما يجب أن يكون)، تكاد تقتصر على نماذج محدودة من أثمنها نظرية العصبية لابن خلدون؛ لكنها على أية حال لم تؤسس اتجاهًا عامًّا في العلوم ومنهجياتها يوازي علوم التنظيم المعياري.

في مقابل هذا المنحى تبنى التراث الغربي الحديث بعد تخليه عن الإلهيات ومرجعية الأديان، منظورًا مقابلًا، ينطلق من مرجعية الإنسان كما هو وليس كما يجب أن يكون، ومن هذا المنطلق قدم هذا الفكر تراثًا هائلًا من العلوم القائمة على الملاحظة والاستقراء لتاريخ الإنسان والمجتمعات وقوانين الحركة الإنسانية، تمددت في العصر الحديث لتصبح بذاتها منطلقًا لبناء نسق من المعايير والشرائع الإنسانية، وإذا كانت الفلسفة والرؤية الإسلامية للعالم تتناقض مع النظرة العلمانية لبناء المعايير من الإنسان للإنسان، فلا شك أنها قادرة على الإفادة بشدة من تراث ومنهجيات ذلك التراث من العلم غير المعياري (أو الذي يدعي ويلتمس اللامعيارية)، من خلال البحث والفهم والاستقراء والنظر العقلي للموضوع وللتاريخ الإنساني، وحركة المجتمع، في إطار يسعى لتقديم إسهامها في علوم السنن.

إن ملاحظة (الواقع الإنساني) ومحاولة استقراء قواعد حركة الإنسان بالتفاعل مع التنظيم الاجتماعي، وبنية السلطة فيه أو بالتفاعل مع البيئة، يمثل - من وجهة نظري - المشترك

الإنساني الذي ترتكز عليه، ليس فقط قواعد التفاهم الدولي، بل ونقل الخبرات العلمية، في إطار من المحاذير والضوابط المنهاجية التي تحيد أثر العوامل الثقافية والقيمية في الدراسات الإنسانية، والتي أسهم وأسهب فيها رموز إسلامية المعرفة بقوة في كتاباتهم عن الأبعاد المعرفية في بناء العلوم والتمييز بين القواعد المعرفية الإسلامية والغربية.

ضوابط عملية النقل العلمي:

تنصبُّ عملية النقل العلمي بالدرجة الأولى على الجانب المنهاجي وليس الموضوعي؛ بعبارة أخرى على استعارة أدوات ومفاهيم واقترابات ونماذج، وتطبيقها على ظواهر موضوعية مغايرة.

في هذا الإطار فإن عملية النقل تنطوي على مجموعة من المخاطر العلمية أهمها نوعان: **الأول**: هو المخاطر الناجمة عن الانحيازات الثقافية، **والثاني**: هو المخاطر النابعة من الأمراض المزمنة في الذهنية الجماعية.وقد ناقشت أدبيات إسلامية المعرفة بشكل موسع قضية التحيزات الثقافية في النماذج الغربية؛ بحيث أضحت قضية مستوفاة لا تحتاج إلى دليل، أما النزعات المرضية السائدة في الذهنية الجماعية للثقافة التي يراد الاستعارة منها فتتعدد مثل: طغيان النزعة المادية أو النزعة المعيارية، النزعة الإستاتيكية أو الدينامية، أو التمركز حول الذات.. إلى آخر هذه العلل الذهنية، ومن أبرز المشكلات من هذا النوع في الذهنية الغربية النزوع نحو فكرة المتغير الوحيد. حيث يبدو تاريخ الفكر الغربي تاريخًا لتطور فكرة المتغير الوحيد الذي يتم على أساسه تفسير التاريخ أو التطور الاجتماعي بأسره، سواء كانت: الحرية، أو المنفعة، اللذة، أو المادة، الطبقة وعلاقات الإنتاج، أو النخبة، النص، اللغة، الجندر .. إلخ.

ورغم أن هذا الشطط الفكري يمثل في حد ذاته أحد أسرار حيوية الفكر الغربي؛ بما يحركه الانحياز لمتغير من استفزاز للحركة النقدية والفكرية نحو طرح رؤى بديلة، إلا أنه في نفس الوقت يخلق فجوة دائمة بين العلوم الإنسانية والتاريخية، وما تنتجه من نظريات من جانب، وبين فكرة الحقيقة الإنسانية أو العلمية التي تقدم هذه النظريات والعلوم افتراضات تدعيها. ولا شك أن مواجهة هذه العلة المستحكمة في الفكر الغربي تستدعي الجمع بين أكثر من اقتراب من الظاهرة، وتوظيف كل منها في موضوعه مع عدم الانسياق - كما درج للأسف العديد من المفكرين والباحثين العرب - نحو الصرعات

التي تحكم الحياة العلمية الغربية ادعاء للحداثة والتطور.

تقتضي عملية نقل وإعادة استخدام النماذج اتباع مجموعة من الإجراءات الضرورية لتلافي المشكلات السابقة:

١ - **التمييز بين النماذج التفسيرية والنماذج التحليلية:** تتسم النماذج التحليلية غالبًا بالتركيز على ظواهر محددة وجزئية، وتتسم بالطابع الإجرائي ما يقيد - وإن لم يلغ- البعد الانحيازي الكامن فيها. على الجانب الآخر تتعاظم إشكالية التحيز في النموذج التفسيري الذي هو منظار لرؤية التاريخ أو المجتمع. ولذلك كثيرًا ما تقترن البنى التفسيرية بالأيديولوجيات مثل الماركسية أو الليبرالية أو الفاشية.. إلخ.

بناء على ما سبق؛ فإن المجال المفضل لعملية النقل المنهاجي يدور في مجال النماذج التحليلية، التي غالبًا ما تقع في صميم بناء العلم، بيد أنه يتعين التنويه في مجال التعامل والنقل الفكري على عدم تجاهل كل منتوجات النماذج التفسيرية، وفي هذا يمكن التمييز ما بين البنية الإجمالية للنموذج وبين المفهوم الذي يمثل لبنة ضمن لبنات تأسيس النموذج. والمفهوم على محوريته - أحيانًا - في بناء النموذج فهو ليس مسؤولًا عن محتواه وسياقه وخصائصه المركزية، بل تتحدد خصائص النموذج وفق أنماط العلاقات، ونسق الترتيب بين وحدات النموذج ومفرداته وعناصره، وهي المسؤولة عن الانحيازات المعرفية والأيديولوجية الكامنة فيه.

هذا التمييز بين المفهوم والبنية الكلية يتيح للباحث التعامل الواعي مع المفاهيم المختلفة المستخدمة في البنى التحليلية بل والتفسيرية مع امتلاك سعة وحرية توظيفها في سياق، ووفق نسق مختلف (مثلًا التمييز بين مفهوم الطبقة كمفهوم تحليلي ناجح يمكن الاستعانة به بشكل جزئي في أي تحليل اقتصادي أو اجتماعي، وبين النظرية أو التحليل الماركسي المتمحور حول الطبقة؛ بافتراضاته ومقولاته وتداعياته، كذلك التمييز بين مفاهيم؛ كالحرية السياسية وحرية التعبير... إلخ، وبين النظرية الليبرالية، وكذا التمييز بين مفاهيم التمييز، القمع، المساواة وبين بنية النظريات النسوية).

٢ - **الوعي المنهاجي في التعامل مع المناهج والأدوات التحليلية:** يتعين أثناء نقل الاقترابات أو الأدوات التحليلية التصدي لمشكلتين مهمتين هما: مشكلتا الانحياز الثقافي والملاءمة مع الظاهرة موضع البحث. وهذا يقتضي مراعاة الخطوات التالية:

- اختيار العمل على المناهج والأدوات أو المفاهيم التي تلبي الاحتياجات التحليلية أو التفسيرية للظاهرة (مثل مفهوم البنية في التعامل مع منظومة الفقه؛ بما يلبي الحاجة الملحة لبناء نسق كلي من الأحكام الجزئية المفردة كما سنوضح لاحقًا)، ومن مقتضيات الملاءمة كذلك رفض استخدام الأدوات التي تتنافى افتراضاتها الأساسية مع طبيعة الظاهرة (مثلًا عدم صلاحية الاقتراب التاريخي لدراسة النص القرآني نظرًا لتناقض الافتراضات الأساسية؛ لطبيعة النص القرآني مع افتراضات الاقتراب التاريخي الذي يعتبر الظاهرة منتجًا ثقافيًا وتاريخيًا لمجتمعها)[(١)].

- اختيار العمل على المناهج والأدوات الأقل تحيُّزًا؛ مثل تلك المناهج التي صممها أصحابها من الأصل؛ لتلائم أكبر قدر ممكن من الظواهر الإنسانية والاجتماعية محل البحث بمعزل عن مرتكزاتها الثقافية، والتي تتيح بعدًا مقارنيًا. مثال ذلك الاقتراب الوظيفي وما ولده من أدوات، مثل النموذج البنائي الوظيفي الذي قام على أساس توفير قاعدة للمقارنة بين مختلف التجارب الاجتماعية والسياسية، انطلاقًا من تشابه الوظائف رغم اختلاف المؤسسات و البنى التي تؤدي تلك الوظائف.

- استيعاب الأسس الفكرية والمنهجية للأداة أو المفهوم.

- رصد جوانب النقد والانحيازات الداخلية من خلال قراءات في المنهج ذاته تسبق تطبيقه، وتهدف إلى رصد الجدل الذي ثار حول هذا المنهج أو الأداة وانتقادات الباحثين الغربيين أنفسهم النظرية، فضلًا عما يتولد لدى الباحث المسلم ذاته من ملاحظات.

---

(١) يعرف محمد أركون مصطلح التاريخية بأنه يتعلق بصياغة علمية مستخدمة خصوصًا من قبل الفلاسفة الوجوديين؛ للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية، التي تشكل بمجموعها مصير البشرية، ويعرِّفها (آلان تورين) بصفتها « المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضًا » انظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي .. قراءة علمية: ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، (١٩٨٧م) (ص ١١٦).
وللتعرف على نموذج لمخاطر استخدام هذا الاقتراب في التعامل مع النص القرآني، انظر الدراسة النقدية التي أنجزتها الباحثة في نقد كتابات د.نصر حامد أبو زيد، وخاصة دراسته للقرآن من منظور تاريخي في: أماني صالح، « التاريخية هل هي مدخل للاجتهاد في النص أم للخروج على النص.. نموذج نصر حامد أبو زيد »، عرض في ندوة مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة .. من منظور حضاري، التي نظمها برنامج حوار الحضارات التابع لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، (٢٨، ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٤م).

- التسكين الملائم أو التعريف التحليلي المنضبط للظاهرة موضوع البحث: فالأمة هي (مستوى للتحليل) في علم العلاقات الدولية، والخلافة هي (نظام للحكومة) والولاية والجهاد وتطبيق الشرع.. هي (وظائف في النظام السياسي).

- إجراء التعديلات المطلوبة لتحقيق الملائمة بين الأداة والظاهرة محل البحث، على النحو الذي سنوضحه لاحقًا في الشق التطبيقي من البحث.

- الحرص على إجراء مقارنات معمقة بين الظاهرة في طرحها الإسلامي والظواهر المقابلة أو المرادفة التي درست سواء في الغرب أو الشرق (على سبيل المثال المقارنة بين مفهوم النوع الاجتماعي « الجندر » والمفهوم القرآني « الزوجية »، أو المقارنة بين « الأمة » كمستوى للتحليل وبين الدولة والنظام الإقليمي.. إلخ، وهو نهج شديد النفع والفائدة في بيان الخصوصية الثقافية لكل من تلك التجارب، وبذلك تكون الدراسة على أساس من المشترك الإنساني قد أدت بدورها إلى بيان عناصر الخصوصية ولم تنفها، وإن جمعت الظواهر كلها على أرضية مقارنية واحدة.

إن المهام السابقة يمكن تنظيمها تطبيقيًا في خمس خطوات أساسية يتعين أن يقوم بها الباحث هي: مبحث الحاجة (تحقيق المشكلة)، **مبحث الاستجابة** (الاستعانة بإجابات وحلول منهجية مناسبة في مدارس الفكر الإنساني المختلفة)، **مبحث الملاءمة** (اختبار مدى ملاءمة هذه المناهج وأطرها المعرفية مع الإطار المعرفي والمنهجي الإسلامي)، **مبحث المواءمة والتكييف** (بعد التأكد من عدم وجود تعارض أساسي يحول دون تطبيق الاقتراب أو الأداة يتم إجراء التعديلات اللازمة؛ لتوظيفها في الإطار الإسلامي بما يتفق مع الموضوع ومع سمات المنهج الإسلامي عمومًا)، وأخيرًا **مبحث التطبيق**.

ولبيان تلك الخطوات طبقناها على نموذج لا يزال في طور أولي للتطوير في محاولة لتقريبها إلى الباحثين والدارسين، على النحو التالي:

نموذج تطبيقي

استخدام الاقتراب البنائي الوظيفي في ترتيب الإطار المرجعي للمعايير الإسلامية وتفعيله في الفكر والبحث والسلوك

يمكن طرح نموذج تطبيقي أولي للاستعانة باقتراب وأداة غربية في بحث إسلامي - كما سلف توضيحه - في موضوع بعينه هو محل اهتمام الباحثة؛ وهو استخدام الاقتراب البنائي- الوظيفي في بناء أو الاقتراب من بناء « نسق » متماسك للإطار المعياري الإسلامي. وحيث إن هذا الجهد لا يزال في طوره الأولي، فإنه يساق في هذا المقام لمجرد بيان خطوات هذه العملية التي تتحدد في خمس خطوات: مبحث الإشكال أو الحاجة، مبحث الاستجابة، مبحث الملاءمة، مبحث التكييف والمواءمة، وأخيرًا مبحث التطبيق.

أولًا: مبحث الإشكال أو الحاجة

ويهتم هذا المبحث بتحديد المشكلة أو القضية التي يفتقر إلى إيجاد حل لها، أو بتوضيح أبعاد الظاهرة التي تطرح تحديًا على الباحث أو صاحب القرار في بيئته الإسلامية، والتي لا يجد لها حلولًا في إطار ما هو مطروح في الثقافة أو العلوم أو المصادر الإسلامية المتاحة.

في سياق مبحثنا التطبيقي فإن الإشكال ينبع من « سؤال الشرعية »- إن صح التعبير - وهو سؤال يُشكِّل أهمية وجودية في الثقافة الإسلامية، سواء كان المسلم فردًا أو مؤسسة أو أمة انطلاقًا من طبيعة الفلسفة أو الرؤية الإسلامية للحياة. يتجلى السؤال في الصيغة التالية: كيف يمكن أن يقترب (يتماهي أو يستوعب) الفعل الصادر عن المسلم (سواء كان هذا الفعل بحثًا، حكمًا فقهيًا أو قضائيًا، أو سلوكًا يوميًا من آحاد الناس)[1] من نسق

(١) حول ضرورة الإطار المرجعي للباحث في تعامله مع الظاهرة البحثية، خاصة ذلك الإطار في مصدره القرآني، انظر: د. علي جمعة، الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية (القاهرة: نهضة مصر =

القيم والمعايير والضوابط القانونية والأخلاقية الإسلامية. وكيف يترجم هذا النسق ترجمة صحيحة بأولوياته وتراتب معاييره.

إن إشكال ومطلب الشرعية يمثل مقصدًا أساسيًّا للفاعل المسلم؛ سواء كان فقيهًا أو باحثًا أو حاكمًا أو حتى واحدًا من آحاد الناس، يواجه وقائع لا متناهية في الحياة تستدعي اتخاذ قرارات أو أفعال. والشرعية من هذا المنظور تعني مطابقة أو اقتراب الفعل من الشرع (منظورًا أو اقترابًا أو مقاصدًا وأحكامًا) حسب موضوع الفعل. تشكل الشرعية بهذا المعنى هاجسًا حقيقيًّا في الواقع الإسلامي قديمًا وحديثًا، وهي في ذات الوقت قضية خلافية تتعدد وتختلف الإجابات والرؤى حولها؛ ما بين رُؤى كلية تركز على أهمية ترجمة روح الشريعة، ورؤى جزئية تعرف الشرعية بقصرها على تطبيق الأحكام الجزئية الخاصة بالحل والحرمة والندب والإباحة.. إلخ. كما تتراوح بين رؤى اجتهادية تبحث عن إجابات جديدة لأسئلة وظواهر وحادثات لا تتوقف، ورؤى أخرى تحاكي التراث، وتبحث لمشكلات الحاضر عن إجابات فيه، ولا ترى مجالًا لمفارقته أو التجديد والبناء عليه.

إن الإجابة على سؤال الشرعية تكمن بالضرورة في الإطار المرجعي الذي يقاس به الفعل. وهنا يُطرح سؤال أكثر تعقيدًا وخطورة وهو: ما هو كُنه ومحتوى الإطار المرجعي الإسلامي؟ تنحو المدرسة التقليدية التي حظيت تاريخيًّا بسلطة كبيرة إلى النظر للإطار المرجعي الإسلامي؛ بوصفه مجموع الأحكام الشرعية (خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين طلبًا أو وضعًا أو تخييرًا). بيد أن هذا الاتجاه يواجه في العصر الحديث انتقادات كبيرة مع الاتساع الهائل فيما يعرف بالمصالح المرسلة (المصالح التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار أو الإلغاء)، ما يعني وجود أبواب هائلة من القضايا والموضوعات والتحديات التي يواجهها المسلمون، ولم تتعرض لها الأحكام الفقهية العملية مباشرة بالحل أو الحرمة أو الإباحة أو الندب أو الكراهة.

لقد أدت تلك الوضعية في العصر الحديث - وفي إطار حرص المسلمين على إبقاء

= للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م) (ص ١٦٧- ١٧٢). وحول ضرورة توفر قدر من المعرفة والثقافة الشرعية للمسلم العادي لتوجيه سلوكه ومواجهة ما يعرض له من الوقائع والمستجدات، انظر: د. يوسف القرضاوي، « الفتوى بين الماضي والحاضر » في مجلة المسلم المعاصر، (عدد ٥)، (١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦م)، (ص ٧١- ٧٥).

وتفعيل دائرة الشرعية- إلى ظهور مدارس مجددة أهم ما يميزها هو النظرة الشمولية (Macro approaches) التي تدعو إلى عدم الانحصار في دائرة الأحكام القانونية العملية، وتطرح ضرورة اعتبار معايير أخرى إضافية للمرجعية الإسلامية. من أهم تلك التيارات مدرسة المقاصد التي تطالب بتفعيل دائرة المقاصد (خاصة منظومة حفظ الضرورات الخمس؛ النفس، والدين، والعقل، والنسل، والمال) كأسس وقواعد معيارية لتوجيه الفعل فضلًا عن تقييمه وتقويمه وترشيده[1].

برغم تنامي المساحة التي يحظى بها أصحاب الاقتراب الشمولي الكلي في الفكر الإسلامي؛ إلا أن الساحة الفكرية لا تزال تحتدم بجدالات وخلافات حول هذا الاقتراب وداخله؛ أهمها الجدل مع أصحاب المنظور التجزيئي الحكمي (Micro approach)، الذي رأى أن إدخال المقاصد كمعيار أصيل في عملية توجيه السلوك وتقييمه، كفيل بإدخال عنصر أقل انضباطًا وإحكامًا من معيار النص المباشر، أو حتى العلل التي بني عليها القياس في استنباط الأحكام العملية؛ باعتبارها المكون الأساسي للإطار المرجعي الإسلامي بالمفهوم التقليدي. على صعيد آخر فإن الاقتراب الكلي يشهد العديد من الجدالات داخله؛ فالبعض يرى أن المقاصد بمنظومتها الخماسية الأشهر للحفظ ليست جامعة مانعة، وإنما تفتح الباب أمام إضافات أخرى للمقاصد تستحق الاعتبار. بينما يرى البعض الآخر أن المقاصد وحدها لا تستوعب كل القيم الكلية في الشريعة الإسلامية؛ فهناك مبادئ كلية معتبرة تهيمن على المقاصد مثل مبادئ الحق والعدل والخيرية .. إلخ.

وانطلاقًا مما سبق يمكن تحديد المشكلة التي نعمل على مواجهتها في العناصر التالية:

١ - إن الكيان المسلم (فردًا أو مؤسسة أو أمة) يحتاج في توليد أفعاله (سياسات، برامج، قرارات، دراسات، سلوكيات) إلى إطار مرجعي يوجه هذا الفعل لدى صدوره، ويوفر معايير للحكم عليه وتقويمه بعد ذلك.

٢ - إن الإطار المرجعي بصورته الراهنة يتسم بدرجة هائلة من التشرذم والتعدد في مكوناته؛ فهو يجمع ما بين مبادئ عامة عليا مثل: الحق والعدل، المساواة .. إلخ، وبين

---

(١) حول أهمية هذا الاتجاه وما يعد به من تجديد في الفكر الإسلامي، انظر: د. طه جابر العلواني: مقاصد الشريعة د.م: دار الهادي، الطبعة الأولى، (٢٠٠١م). وانظر أيضًا: د. جاسر عودة: فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٢٠٠٦م).

مقاصد للشرع (حفظ النفس والدين والعقل والنسل والمال) وما بين قواعد فقهية عظيمة النفع استقرأها العلماء من مجموع الأحكام.. وأخيرًا هناك آلاف من الأحكام العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية.

٣ - إلى جانب مشكلة التعدد والتنوع، تفتقر تلك المجموعات المعيارية إلى ناظم يكفل لها التماسك في كل واحد، ويرتبها على نحو يحدد الأولويات، بما يعد شرطًا ضروريًا لتفعيلها عمليًا، على نحو يترجم الرؤية الإسلامية في كلياتها وجزئياتها، كما يوفر قدرًا من التوافق العام بين الأمة على معاييرها. تتجسد حالة الفوضى الفكرية هذه على أرض الواقع في العديد من المظاهر والأزمات التي تورث الأمة ضعفًا شديدًا وصراعات مدمرة؛ مثل ما نلمسه من فوضى الفتاوى التي تلبس على الناس دينهم، واختلالات فردية وجماعية في ترتيب الأولويات، تقدم فيها الوسائل على المقاصد، والذرائع على الحقوق الأصلية، وتصعد فيها الحاجيات والتحسينات إلى مرتبة الضرورات. وحول كل ما سبق تختلف الفرق وتتنازع؛ مما يعمق حالة العجز والاضطراب في المشهد الإسلامي الراهن.

ثانيًا: مبحث الاستجابة

اتجهت فلسفة العلوم المعاصرة في الغرب التي تقوم على النزعة الوضعية والتجريبية (عبر ملاحظة الظاهرة واقعيًا وتعميم استنتاجاتها بعد اختبارها)، اتجهت إلى إدخال الظاهرة الإنسانية والاجتماعية في هذا الاقتراب، مما أنتج ثورة في مجال العلوم الإنسانية. وقد تعزز هذا الاتجاه مع اتجاهات أكثر حداثة؛ لنقل مفاهيم ونماذج الأنظمة الحيوية والآلية إلى مجال العلوم الإنسانية، واستخدامها في تحليل وتفسير الظاهرة الإنسانية والاجتماعية. (نموذج السيبرنطيقا على سبيل المثال).

لقد أثمر هذا الاقتراب زخمًا وثراءً علميًا نتج عن استيفاء وتغطية البعد المادي والآلي في الوجود الإنساني، وهو جانب غير قليل لكنه لا يشمل مجمل الوجود الإنساني ولا يغطي أبعاده غير المادية أو المنظورة التي لا تقل أهمية، ومن هنا فقد أدت المبالغة في تعظيم هذا البعد الآلي إلى ما يمكن أن نسميه بتشيؤ الظاهرة الإنسانية.

لا شك أن أي ثقافة لا تتبنى الفلسفة المادية الوضعية التي تتبناها المدرسة الغربية في التفكير، ستجد أسبابًا قوية لعدم ملاءمة هذا التوجه في التعامل مع الظاهرة الإنسانية، وعلى رأس تلك الثقافات الثقافة الإسلامية. بيد أن عدم القبول الكامل لتلك المدرسة

لا ينبغي أن تقترن بالرفض الكامل لها، بل يظل الاقتراب الأمثل هو في الاستفادة من هذا التراث العلمي والفلسفي مع وضعه في موضعه وتوظيفه على نحو أمثل.

في إطار الموضوع الذي نحن بصدده، والذي يتعلق بمطلب معالجة حالة التشرذم الراهن في الإطار المرجعي الإسلامي - والذي عالجه أبناء الصدر الأول بالحس والذوق المتكون من خلال التنشئة النبوية، ثم لم يألوا من تبعهم جهدًا في استدراك انقراض هذا الحدس بالعلم والتنظير والتقعيد - وحتى يستعيد المسلمون قدرتهم على الإبداع الحضاري، يمكن أن نستفيد من بعض المفاهيم والأدوات المهمة لدى الفكر الناشط حاليًّا فلسفيًّا وتحليليًّا في الغرب. في هذا الإطار هناك ثلاثة مفاهيم مهمة تشكل في إجمالها اقترابًا مفيدًا للتعامل مع المشكلة هي: البنية، النظام، الوظيفة.

١ - مفهوم البنية (the structure)[1]:

يشير مفهوم البنية إلى نموذج عقلي ينطوي على النظر إلى الشيء أو الظاهرة، كبناء يتكون من مجموعة عناصر بينها علاقات بعينها، مع التركيز على طريقة تركيب وترتيب هذه العناصر والأجزاء والمفردات، ونمط العلاقات القائمة بينها.

ويتكون البناء أو هذا النموذج العقلي من ثلاثة أبعاد: عناصر، ومفردات، علاقات، ثم كل نهائي متماسك ذي صيغة أو شكل ونمط معين يتشكل نتيجة تفاعل العاملين السابقين.

مع تغير المكونات (الأجزاء) أو تغير نمط العلاقات أو الترتيب فيما بينها، يتغير هذا الشكل النهائي أو صيغة البناء أو الكل. غير أن بعد العلاقات (أو نمط الترتيب) يشكل

---

(١) لمزيد من التعريفات القاموسية أو المعجمية الإنجليزية عن مفهوم البنية انظر:

The American Heritage ® Dictionary of the English Language, 4 th Edition Copyright © (2004, 2000).. Published by Houghton Mifflin Company.

See also McGraw - Hill Encyclopedia of Science and Technology. Copyright © (2005).

وللتعرف على المفهوم كما قدمته مجهودات الهواة على شبكة المعلومات انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/structure

وحول مفهوم البنية تطبيقًا على علم الاجتماع، وتطوير هذا المفهوم في صيغة نظرية هي البنيوية انظر:

W.G Runciman, What is Structuralism, in The British Journal of Sociology, vol. (20), (No. 3), (sep., 1969). pp. (253 – 265), in reference to (P.P. 253 - 254).

العامل الحاسم الذي تتشكل به البنية، وتتحول معه من مجرد تجمع لآحاد متناثرة إلى بنية وكل متماسك، إلى حد يمكن القول ببساطة: إن البنية هي الكيفية التي تترابط بها مجموعة أشياء لتشكل كلًّا واحدًا.

يصلح هذا المفهوم أو النموذج العقلي للتطبيق على وقائع مادية (مثل العمارة) وظواهر حيوية (كالجسد) أو اجتماعية (كأنماط التنظيم الاجتماعي الكلية والجزئية مثل المجتمع والأسرة)، كما يصلح بدوره للتطبيق على ظواهر غير مادية أو منظورة مثل اللغة والأفكار. وكما هو بادٍ؛ فإن قابلية هذا النموذج للتعميم على ظواهر مختلفة إنما تجعل منه أقرب ما يكون سنة من سنن التكوين والتركيب، التي جعلها اللّـه ميسرة للكشف لكل مجتهد مؤمنًا كان أم كافرًا على اختلاف المقاصد والغايات، ويمكن للباحث بسهولة ملاحظة الفائدة التي يحملها هذا الاقتراب في التعامل مع الإطار المعياري الإسلامي بخصائصه ومشكلاته السابقة التي أشرنا إليها، وعلى رأسها ظاهرة التشرذم والتفكك.

٢ - النظام (System)(١):

يغطي مفهوم النظام الجانب الحركي أو العملياتي للبنية كنموذج إستاتيكي وصفي. فالنظام ينصرف إلى طريقة عمل هذا البناء أو النموذج على مدى فترة زمنية معينة بمعنى طريقة تعامله داخليًّا (فيما بين الأجزاء) وخارجيًّا (مع المدخلات الواردة إليه من البيئة من خلال المخرجات التي ينتجها). وتشكل البنية بنسق ترتيبها القائم نظامًا مستقرًّا على مدى فترة من الزمن يمكن مقارنته بغيره من الأنظمة.

إن مفهوم النظام يضيف للبنية ثلاثة عناصر مهمة:

أولها: وضع حدود للبنية تميز بينها وبين البيئة الخارجية لها.

ثانيًا: إن العلاقة بين الأجزاء على اختلاف نمط ترتيبها (هيراركي أو خلافه) تقوم على الاعتماد المتبادل.

وثالثها: أن هناك نسقًا مستقرًّا من التفاعلات بين الأجزاء يقوم على التوازن والنزوع للحفاظ على الحدود والعلاقات الراهنة.

---

(١) حول تعريف النظام وعلاقته بمفهوم البنية، انظر: (Runciman, Op.Cit., (p. 253.

٣ - الوظيفة (Function)[1]:

مفهوم الوظيفة هو جزء لا يتجزأ من البنية، بل هو البنية منظورًا إليها من زاوية المايكرو، أي من زاوية مفرداتها وأجزائها. ويركز هذا المفهوم على العلاقة بين الجزء أو العنصر والكل الذي ينتمي إليه. وتتحدد هذه العلاقة بمدى الدور الذي يقوم به الجزء أو المفردة في الحفاظ على بقاء البنية الكلية، وعلى علاقات الأجزاء ببعضها البعض، وأن تعمل بصورة منسجمة ومتناسقة.

إن الوظيفة تشير إلى ما ينشأ في كل نظام من حاجات ضرورية لبقائه واستمرار عملياته، تتضافر عناصر النظام وأجزاؤه للقيام بها وأدائها. وحسب بارسونز (مؤسس الاقتراب البنائي الوظيفي في علم الاجتماع) فإن من أهم هذه الوظائف تكيف النظام مع بيئته، وتحقيق أهداف النظام، وتماسك مكوناته.

لا شك أن اقتراب الوظيفة بهذا المعنى - الذي يربط الجزء بالكل وأهدافه - يلبي حاجة مهمة للجماعة وللفرد (بالمفهوم العضوي). فالفرد يحقق جزءًا من مثالياته وذاته في استبطان الكل الذي ينتمي إليه والتعبير عنه والإسهام في تحقيق أهدافه، وهو ذات المطلب الذي يتوخاه – كما أشرنا في الخطوة السابقة – الفاعلون في المجتمع الإسلامي سواء كان الفاعل باحثًا أو فقيهًا أو مفتيًا أو حاكمًا و مواطنًا عاديًّا في علاقته بالإطار المرجعي الإسلامي.

ثالثًا: مبحث الملاءمة

ينصرف مبحث الملاءمة إلى كشف مدى مناسبة استخدام اقتراب أو مفهوم بعينه في

---

(١) للإحاطة بفكرة عامة حول اقتراب الوظيفية وأهم افتراضاته ومقولاته وأعلامه، انظر المصادر الآتية:
http://web.grinnell.edu/courses/soc/s00/soc 111 - 0/introtheories/Functionalism.htm/ Lafleur, Laurence J., Epistemological Functionalism, in Philosophical view, (Vol. 50) (1991) (PP 471 - 482). Bredmier, Harry C., Methodology of Functionalism, in American Sociological Review, issue 20, (1 - 6 - 1955). (p 173).

وحول علاقة الوظيفية بالبنيوية انظر:

- Alexandra Maryanski and Junathan H. Turner, Functionalism and Structuralism, in Encyclopedia of Sociology, Eds Edgar F. Borgotta and Rhonda J.V. Montgomery, (Vol. 2), (2nd ed.) (New York: Macmillan Reference USA, 2001) pp. 1029 - 1030, 5 Vols.

بحث ظاهرة والتعامل معها، وبعبارة أخرى كشف عناصر التناقض والتوافق خاصة في الأسس المعرفية والمقولات الأساسية التي يقومان عليها مما يرجح أو ينقض عملية التطبيق.

ويمكن اختيار زاويتين لطرح قضية الملاءمة: الأولى سياقية تتعلق بالبيئة، والثانية موضوعية تتعلق بالمفهوم أو الاقتراب ذاته ومكوناته وعناصره.

- على صعيد السياق: فإن أحد الانتقادات المهمة التي تعترض تطبيق أو توظيف اقتراب أو مفاهيم البنائية - الوظيفية؛ هي الحديث عن تراجع استخدامية الاقتراب في العلوم الغربية، وأفول نجمه منذ أكثر من ربع قرن(1)؛ لحساب صرعات تحليلية، واقترابات جديدة في إطار مدرسة ما بعد الحداثة مثل التفكيك.

إن أهم ما وجه للبنيوية من انتقادات في مرحلة إقصائها هو نظرتها للفرد أو للجزء؛ باعتباره يتشكل بواسطة الأبنية والسياقات الأكبر التي لا سلطان له عليها (مثلًا بالنسبة للفرد الطبيعي؛ فإنه يكون نتاجًا للأبنية الاجتماعية والنفسية واللغوية). وفي هذا الإطار ضربت العديد من الأسس العميقة التي تقوم عليها البنيوية، ومنها تشكل البنية ذات الحدود واقعًا وإدراكًا عبر مفهوم الذات (ككيان واحد متماسك) مقابل الآخر الذي يقع خارج حدود تلك الذات، واستمداد تكامل البناء من تميزه عن خارجه(2). ويرى

---

(١) نمت البنيوية كاهتمام أكاديمي في الخمسينيات ووصلت إلى ذروتها في أواخر الستينيات. ومن أبرز أعلامها خاصة في مجال اللغة دي سوسيور ثم تحولت إلى حركة فكرية على يد مفكرين مثل فوكو وألتوسير ولاكان. وقد ارتبطت هذه الفلسفة واقتراباتها بعلم المعاني أو الدلالات (semiotics).تعرضت لانتقادات متزايدة أصبحت حركة عرفت بمرحلة ما بعد البنيوية واقترنت بحركات الرفض الاجتماعي والثقافي والسياسى للشباب منذ نهاية الستينيات. أهم معالمها على الصعيد الفكري العناية بكشف الافتراضات الضمنية لكثير من القيم والأفكار السائدة في الغرب. وقد تبلورت هذه الحركة بتطوير منهجيات للتحليل، أهمها التفكيك الذي استهدف هدم الفكر البنيوي، ومن أعلامها جوليا كريستيفا. حول هذا التطور وما حواه من جدالات انظر:
Michael Ryan, Sructuralism and Poststructuralism: Overview, in New Dictionary of the History of Ideas. Ed Maryanne Horowitz.(Vol. 5), (Detriot: Charles Soribners Sons, 2005) (p 2260 – 2264). See also: Alan Schrift, Structuralism and Poststructuralism, in Encyclopedia of Philosophy. Ed. Donald Bochert, (Vol. 9), (2nd.) Ed. (Detroit: Macmillan Reference USA, 2006) (pp 273 – 279), (Vols. 10)

(٢) تنطبق أهمية المقابلة في الطرح البنيوي كذلك على الجزئيات من خلال ما يعرف بالتقابل الثنائي Binary opposition فالمعنى الخاص بمفهوم محدد لا يتجلى إلا من خلال الفوارق، وليس من خلال الإشارة إلى شيء في العالم الحقيقي أو مفهوم ما قبل وجودي، وأن كثيرًا من عالمنا التخيلي يتشكل بواسطة التناقضات الثنائية عبر تنسيب المعاني.

البنيويون أن مفهوم الذات ككيان واحد متماسك هو بناء خيالي، وأن هناك ذواتًا عديدة وليس ذاتًا واحدة متفقًا عليها[(١)].

تبعًا لما سبق فقد نظر للبنيوية كمفهوم يتعارض مع مفهوم الحرية والاختيار الإنساني؛ باعتبارها تركز على الطريقة التي يتحدد بها السلوك الإنساني عبر بنى أكبر مهيمنة تشكل إرادة وقدرة الفرد على الفعل.

مثل هذا النقاش بدلالاته وسياقاته التاريخية إنما يفتح الباب بصورة أعمق على قضية مهمة هي الملائمات التاريخية والثقافية للأفكار والمنهجيات .. فالأفكار إنما تنمو في كثير من الأحيان وتزدهر وتضمحل؛ ليس لأخطاء أو مشكلات تتعلق بها في ذاتها؛ بل لعوامل تتصل ببيئتها التاريخية (الثقافية والسياسية والاجتماعية)، ومدى ملاءمتها لعناصر تلك البيئة وتحولاتها، ولعل هذا ما أشار إليه البعض من مؤرخي الوظيفية والبنيوية حين نوه هؤلاء إلى أن الجدل حول هذا المنظور في نهاية الستينيات وسبعينيات القرن كان أكثر من مجرد جدل نظري؛ بل عكس توجهًا أيديولوجيًا لمجتمع يتغير، وأن الأحكام السياسية لم تكن أبدًا غريبة أو بعيدة عن علم الاجتماع (باعتبار أن أهم تطبيقات البنائية الوظيفية في الولايات المتحدة كان في مجال علم الاجتماع)، وقد أصبح هناك اليوم شك كبير فيما يسمى بالباحث الاجتماعي المتحرر من القيم (value free sociologist). لقد كان دعاة البنائية الوظيفية يحملون بدرجة أو أخرى قيمًا ذات مدلول اجتماعي وسياسي؛ أهمها مفاهيم النظام والاستقرار في مقابل قوى تبحث عن التغيير[(٢)].

يطرح هذا النقاش على الفور تساؤلًا حول السياق التاريخي (الاجتماعي- الثقافي -

---

(١) على سبيل المثال فإن النص، كمثال للبنية لا يحمل من وجهة نظر هؤلاء الناقدين بنية دائمة، وإنما تتغير معانيها ومفاهيمها بتغير القارئ وإدراكه هو عن الذات. فالذات تتعدد بتعدد قراءاتها وإدراكاتها، تلك القراءات المتعددة التي تلعب دورًا حاسمًا في تحديد المعنى، بينما يصبح المعنى الذي قصده المؤلف - والذي كان ينظر له كمعنى أصلي- يصبح معنى ثانويًا. فلا وجود في النص الأدبي لمعنى واحد أو هدف واحد أو وجود واحد بل تفسيرات متنوعة ومتصارعة أحيانًا للنص الواحد.

(٢) حول هذا انظر:

- N. J. Demerath III, Who Now Debate Functionalism? From System Change and Conflict to Culture, Choice and Proxis, in Sociolgical Forum, (Vol. 11), (No. 2), (1996) , (pp. 334 -335).

السياسي) للعالم الإسلامي، ومدى قبوله مفهومًا مفيدًا له قد رفضه سياق ثقافي آخر.

إن الخلاف بين الحالتين التاريخيتين يفرض خلافًا في الحاجات الثقافية والفكرية. إن الحالة التاريخية للغرب الذي وصل إلى ذروة تحقيق الذات من خلال الإنجاز الحضاري والتمدد الاستعماري كانت مهيأة، ومستعدة؛ لاستقبال تحولات جدلية تلبي حاجات التطور التاريخي ما بعد الاستعمار، ومنها تلك المنظورات التعددية التي تنقد تضخم الذات، وفكرة الحقيقة الوحيدة المطلقة، وتسعى لتفكيكها عبر تأكيد وجود ذوات متعددة ونسبية الرؤى، على النقيض من ذلك يقف العالم الإسلامي في مرحلة تطوره التاريخي الراهن. فالعالم الإسلامي في وضعيته الراهنة من التفكك السياسي والاختراق والانسحاق الثقافي والنضال من أجل الحفاظ على الهوية وتأكيد الوجود والذاتية؛ إنما يحمل أولويات فكرية، وحاجات ثقافية عكسية تمامًا تقدر كل الأفكار الداعية إلى إعادة البناء والترتيب والنظام وتأكيد الذات.

- **من حيث مدى ملاءمة مفاهيم الاقتراب البنائي - الوظيفي للمعرفية الإسلامية**: أشرنا في المبحث السابق إلى أن البنائية - الوظيفية كاقتراب عام ينظر إلى الكائنات كبنى (تعمل وفق نظام تقوم مكوناته وعناصره بوظائف معينة للحفاظ على النظام الإجمالي) إنما هو أقرب ما يكون لإدراك سنة وجودية لها تجلياتها في العديد من مستويات الوجود بدءًا من الذرة وانتهاءً بالجسد الحي والتنظيم الاجتماعي وأنساق اللغة.

من هذا المنطلق جرى البحث حول مدى قبول المعرفية الإسلامية لمفهوم الوظيفية؛ بالرجوع إلى المصدر المرجعي الأول في الإسلام (القرآن الكريم) **حيث خلصنا إلى النتائج التالية:**

- اعتبر القرآن الكريم وظيفة الشيء جزءًا من ماهيته[1]. وهي مسألة امتنع منظِّرو

---

(١) أشار القرآن الكريم إلى ذلك في موضعين الأول في سورة البقرة بشأن قصة ذبح بقرة بني إسرائيل، والثاني في سورة طه عندما كلم اللّـه تعالى موسى عليه السلام: وقد سئل موسى في الواقعتين عن الماهية؛ الأولى بشأن البقرة والثانية بشأن عصاه. وفي الحالتين أجاب موسى على سؤال الماهية بعنصرين: صفة الشيء، ووظيفته: قال تعالى: ﴿ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ ...﴾. [البقرة: ٧١،٧٠]. وقال: ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِىَ عَصَاىَ أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى وَلِىَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: ١٧، ١٨].

الوظيفية عن مناقشتها باعتبار أن سؤال الماهية لم يعد مطروحًا في الفلسفات والتوجهات الفكرية المعاصرة (اللادينية)، بيد أن الربط بين الوظيفة والماهية يعزز من قيمتها بالنسبة للكيان الفرد (الجزء من كل)، ولا يجعلها مجرد عارض يرتهن مثلًا بالدور الذي يؤديه الفرد. فإذا كان تحديد نوع وصفة الوظيفة يرتبط بالماهية؛ فإن فكرة الوظيفة ذاتها تصير لصيقة بكيان وماهية الكائن.

- إن مفهوم الوظائف المستحدث يشتبك في المفهوم القرآني مع مصطلحات أخرى مثل: المقاصد والسبل أو الطرق. والواقع أن هذه المفاهيم تتكامل أكثر من كونها تتنافس، فالمقصد هو الذي يرمي إليه، ويحدده صانع أو مبتكر النظام، وهو يختلف عن الوظيفة كونها تشير إلى الحاجات التي تتحقق فعليًّا للحفاظ على النظام بمقاصده. أما السبيل فهو الطريق المؤدي لتحقيق المقصد أو الغاية، وهناك الوسائل أو الأدوات لتحقيق ذلك.

- إن الطرح الديني لقضية الوظيفية ينطوي على مفهوم الغائية (teleology)، ويقبل بها رغم كونها أحد جوانب النقد القاتلة الموجهة للمنظور الوظيفي (من منظور مادي علماني). فالغائية بمعنى كون الشيء - وبخاصة الطبيعة وعملياتها - موجهًا نحو غاية محددة سلفًا وسابقة على وجودها، أو الاعتقاد بأنه مقصود به تحقيق غاية معينة إنما هو جزء لا يتجزأ من المفهوم الديني. لكن ذلك لا يعني بالضرورة الحتمية أو الآلية التي تنفي قدرة الفرد أو الجزء على طرح وظائف جديدة خلال حركته الواقعية. ويفتح هذا الجمع (بين الوظائف الأصلية المحددة سلفًا والوظائف الفعلية) الباب أمام الجانب المعياري؛ حيث تُعد الوظائف الأصلية المحددة سلفًا هي المعيار الذي تقاس به الوظائف الفعلية المؤداة.

- إن نصوص القرآن الكريم حافلة بتحديدات للوظائف (أو الحاجات التي تسدها وتؤديها) كافة المخلوقات لحفظ الحياة إجمالًا، سواء في ذلك الحيوانات أو الجبال أو السحب أو الشمس والقمر أو الليل والنهار أو البحار أو الفلك أو زوجية الإنسان.. إلخ[1] ويتميز هذا الطرح بالحرص على الجمع بين نوعين من الوظائف إلى حد الملازمة: الأولى: هي الوظائف العملية (نقل البشر، الزينة، نزول الأمطار لري الزروع.. إلخ)

---

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر سورة النحل، الآيات من (٥ - ١٧) و من (٦٦ - ٧٢).

والثانية: هي الوظائف المعنوية والروحية (تدعيم الإيمان باللّـه أو إثبات قضية الألوهية والخلق، الشكر على نعمه.. إلخ)[(١)]. وهذا الجمع بين البعدين هو أحد السمات المهمة التي تميز الرؤية الوظيفية للقرآن.

○ تشير الرؤية الوظيفية في القرآن إلى محورية ومركزية النظام الإنساني، وفي قلبه النظام الإيماني. فالإنسان هو الذي سخرت من أجله سائر النظم مناخية وأيكولوجية وفلكية وجغرافية.. إلخ؛ حيث وجدت وسُخرت من أجل تهيئة سبل الحياة المادية له على الأرض. بيد أن النظام الآخر والأكثر محورية ومركزية هو النظام الإيماني. فالنظم الكونية خلقت لتدعم النظام الإنساني ليس ماديًا فحسب؛ بل وروحانيًا من خلال تعزيز بعده الإيماني؛ لأن النظام الإنساني هو الوحيد الذي أوتي بما له من حرية الإرادة والاختيار القدرة على إثبات قضية الألوهية.

○ في المحصلة يمكن القول بأن الأنظمة الأساسية التي يتعين المحافظة على وجودها وازدهارها في الطرح القرآني، هي النظام الإيماني، في المركز والنظام الإنساني؛ باعتباره البيئة الحتمية لوجوده وازدهاره؛ فالنظام الإيماني يعمل في بيئة هي الحياة الإنسانية بكل عناصرها المادية والاجتماعية والمعنوية. أما الوظائف التي يعول عليها تحقيق بقاء وازدهار هذا النظام؛ فيمكن جمعها في ثلاث وظائف أساسية هي: التوحيد وهو الوظيفة الأصلية التي خلقت من أجلها الحياة ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. الوظيفة الثانية: أخلاقية - إنسانية وهي التزكية: بمعنى تعزيز وتأكيد الصلاح والخيرية على اختلاف تجلياتها في الإنسان، الوظيفة الثالثة: مادية بيئية وهي العمران أو عمارة الكون.

- إن كل سلوك وفعل يقع في إطار هذه الوظائف الثلاث يعد « وظيفيًا » (functional) بمعنى أنه يسهم إيجابيًا في عمل وازدهار النظام الإيماني وتكريسه، (كما يسهم في ازدهار النظام الإنساني بالتبعية) والعكس صحيح[(٢)]. ولا يعد سلوك عناصر

---

(١) انظر على سبيل المثال آيات (٢٠- ٢٤) من سورة الروم. الأعراف (آية: ٥٧). يونس (آية ٥، ٦٧).

(٢) انظر على سبيل المثال مجموعة الأوامر السلوكية الواردة في سورة الإسراء (آية: ٢٣) وما بعدها، وفي سورة الأعراف (آية: ٨٥، ٨٦). مثل: توحيد العبادة، بر الوالدين، الصدقة والزكاة، عدم اقتراب الزنا أو قتل النفس التي حرم اللّـه إلا بالحق، عدم الإصابة من مال اليتيم إلا بالمعروف، الوفاء بالعهد، الوفاء بالكيل.. إلخ.

ومفردات النظام الإنساني سواء كانوا أفرادًا أو مؤسسات أو أدوارًا أو نظمًا فرعية لا يعد وظيفيًّا إلا إذا أسهم إيجابيًّا في الوظائف الثلاث.. وتحفل آيات القرآن الكريم بنماذج من اللاوظيفية تندرج تحتها أفعال: الكفر، الفساد في الأرض، قطع ما أمر اللّـه به أن يوصل، إشاعة الفحشاء، سفك الدماء.. إلخ.

ترتهن وظيفية الفعل؛ أي أداء الوظائف بشكل إيجابي يحقق غايته (functional)، والتي عبَّر عنها القرآن بمفردات مثل « الفلاح » ترتهن باقتران الوظائف الثلاث معًا؛ فالإيمان مرتبط بالخيرية والإسهام المادي البناء في الدنيا وهو ما عبَّر عنه القرآن الكريم في الربط العضوي – الذي لم يحد عنه مرة واحدة – بين مطلبَيْ الإيمان والعمل الصالح.

كذلك فإن الخيرية والعمران دون أي إيمان أو هدى هو عمل غير وظيفي، عبَّر عنه القرآن بأنه عمل محبط أو سعي ضال أو خسران؛ فهو عمل أقرب إلى العبثية؛ لأنه وإن كان مفيدًا للحياة داعمًا للعمران؛ إلا أنه لا ينفع صاحبه الذي يحبط عمله عند اللّـه ﷻ، وهذا يلفتنا إلى خاصيَّة أخرى من خصائص المنظور القرآني، وهي عدم التفريط في أي من الفرد (أو الجزء) والجماعة أو الحياة (الكل)؛ رغم ما يبدو أحيانًا من تناقض ظاهري بين متطلبات ازدهار كل منهما[1].

رابعًا: مبحث المواءمة والتكييف

تمثل المناهج والاقترابات والأدوات والمفاهيم التحليلية وسائل لدراسة الظواهر والإحاطة بها وصفًا وتحليلًا وتفسيرًا.. وقد نشأت من خلال الحاجة والابتكار والتجربة والخطأ، كما تطورت من خلال التعديل والإضافة والحذف والتراكم، وقبل كل ذلك تسجيل الباحثين الأولين المؤسسين والمطورين تجربتهم لدراسة الظواهر في صورة خطوات قابلة لإعادة التطبيق من قبل باحثين آخرين. يبقى التأكيد على نقطة مهمة؛ وهي أن هذه التقنينات التي نطلق عليها صفة « المناهج » والنماذج التحليلية، والاقترابات أو « الأدوات المنهجية »، لا تحظى رغم تقعيدها بصفة القدسية؛ بل تظل كفاءة تلك البنى مرهونة بعدة شروط أهمها: تماثل الظاهرة والظروف المحيطة بها مع الظواهر التي نشأت تلك الأدوات لدراستها، فإذا تغيرت تلك العوامل أصبحت الوسائل قاصرة عن الوفاء

---

(١) انظر آيات دالة بهذا المعنى: (آية: ١١٧) من سورة آل عمران، و(آية: ١٤٧) من سورة الأعراف.

بغايتها ووجب التدخل فيها بالتعديل والتطوير أو الاستعانة بأدوات مكملة؛ بل إن تلك الوسائل قد تهجر لأسباب لا علاقة لها بكفاءتها بل بشيوع فلسفة عامة أو رؤى ومفاهيم مغايرة للعالم من قبل نخب علمية ناشئة(١).

إن أهم مشكلتين تواجهنا في التعامل مع الوسائل البحثية التي يتم تطويرها في الغرب هما:

أولًا: مشكلة التحيز أو الأبعاد الأيديولوجية المتضمنة. **وثانيًا**: مشكلة عدم الملاءمة بين الوسيلة البحثية و طبيعة الظاهرة التي تطبق عليها.

ولمعالجة هاتين المشكلتين هناك تقنيات تبدأ جميعها بالدراسة الفاحصة والنقدية للوسيلة المنهجية وتحليل عناصرها ومكوناتها؛ بحيث يضع الباحث يده على عناصر الانحياز أو عدم الملاءمة فيها، وبعد هذه القراءة يمكن معالجة مشكلات الوسيلة البحثية بما يتيح الإفادة منها باستخدام عدة تقنيات:

١ - استخدام الوسيلة المنهجية بعد تعديلات جزئية عليها تتعلق بجوانب عدم الملاءمة والتحيز:

ولنأخذ على سبيل المثال تطبيق النموذج البنائي الوظيفي الذي طوره الأمريكيان « ألموند وباول » لدراسة النظام السياسي، وهو النموذج الذي حقق نجاحًا وشيوعًا كبيرًا في الستينيات في الدراسات المقارنة، ودراسات الدول والنظم السياسية في البلدان النامية. لقد استمد هذا النموذج قوته من اعتماده على دراسة الوظائف بدل المؤسسات، وافتراض أن كثيرًا من الوظائف في النظام السياسي متشابهة في شتى المجتمعات على اختلاف مستوى تقدمها أو مستوى تعقيد وتطور المؤسسات التي تؤديها؛ مما جعل هذا النموذج أداة صالحة وناجحة للمقارنة. وقد اتسمت أغلب الوظائف التي أوردها الكاتبان بميزة العمومية؛ مثل: وظائف الاستخراج، والتوزيع، والضبط، والتعبير عن المصالح، وتجميع المصالح، وصنع القاعدة، وتطبيق القاعدة، والتقاضي، والاتصال، والتجنيد، والتنشئة

---

(١) حول هذه الفكرة المهمة في ظهور وتسيد الأفكار والاقترابات العلمية أو انزوائها، انظر عرضًا لأفكار توماس كوهن في:

- David J. Stump, Paradigm, in New Dictionary of The History of Ideas, (p.p. 1714 – 1718). see also Gerald Doppelt, Scientific Revolutions, Ibid., (P.P. 694 – 703).

السياسية. يستثنى من هذا مفاهيم محدودة حملت دلالات انحيازية؛ مثل المفاهيم التنموية في نموذج ألموند وباول المتعلقة بوظائف التكيف والمحافظة على النظام والمستوى الثقافي؛ وقد حددها الكاتبان في اتجاه الثقافة السياسية نحو مزيد من العلمنة الثقافية (secularization). وعرف الباحثان العلمنة الثقافية التي اعتبراها محور التطور في الثقافة السياسية؛ باعتبارها تعني الاتجاه المتزايد نحو سيادة الاتجاهات التساومية المفتوحة (التي تعرفها مجتمعات الغرب الليبرالية الآن) بدلًا من الأنماط الجامدة؛ مثل العرف والأحكام الأيديولوجية.

إن الانحياز المتضمن في تلك الوظيفة يتجاوز حتى - كما هو واضح - عمومية النموذج الغربي إلى انحياز لإحدى ثقافاته الفرعية (الأنجلوسكسونية والأمريكية تحديدًا) حتى ليمكن اعتبار الثقافات الغربية الأخرى (اللاتينية مثلًا) في درك أدنى من النمو ناهيك عن الثقافات غير الغربية أساسًا[١].

تبقى الإشارة إلى أن عدم ملاءمة إحدى الوظائف في النموذج لا تبطل بالضرورة من قيمته الكلية؛ بل يتوقف ذلك إلى حد كبير على هذه الوظيفة، وما إذا كانت وظيفة جوهرية أو أساسية ينبني عليها النموذج أم وظيفة فرعية.

٢ - التركيز على المفاهيم بدل النماذج:

تمثل المفاهيم التحليلية اللبنة الأولى التي تتشكل منها الأدوات والنماذج والاقترابات والمناهج (بل مجمل البنى النظرية)[٢]. ويستند اقتراحنا الخاص بالاهتمام بالمفاهيم بشكل

---

(١) انظر:

Almond & Powel, Comparative Politics: a Developmental Approach (1966), (pp 57 - 63).

(٢) المفهوم هو فكرة مجردة أو رمز عقلي يرتبط نمطيًا بتعبير أو تمثيل في اللغة أو عالم الرموز، بعبارة أخرى فالمفهوم هو الصورة أو التمثيل الذي يكونه العقل لمصطلح أو كلمة. وبصرف النظر عن التعريفات العديدة التي وضعت له فإن ما يعنينا هنا هو الوظيفة أو الدور المعرفي الذي يقوم به؛ فالمفهوم هو الوحدة الأساسية للنظرية. من هذا المنطلق باعتبار المفهوم جزءًا خالصًا من المعرفة، وجدنا أن العديد من المفاهيم استحوذت على جانب كبير من الجهد الفلسفي لشرحها وتوضيح الغامض منها. لكن المفاهيم إلى جانب كونها موضع أو مجال معرفة، فهي أدوات تتحصل بها المعرفة والفهم، كما أن بعض المفاهيم بمفردها قد تكون أدوات للتفكير والتحليل وحل المشكلات، (كما هو الحال في بعض المفاهيم الحسابية، وكما أن تغير النظريات يؤدي إلى تغيير المفاهيم؛ فإن التحولات أو التغيرات التي تطرأ على المفاهيم قد تؤدي بدورها إلى تغير في النظريات حول تعريف المفهوم =

خاص، على فرضية مؤداها: إنه كلما قل تعقيد وتركيب الوسيلة التحليلية قلّت مخاطر استخدامها؛ فالمفهوم التحليلي الذي يشكل الوحدة الأساسية للنموذج التحليلي، هو وسيلة تحليلية أبسط وأقل تعقيدًا؛ و فيما يتعلق بإشكالية الانحياز، فإنه بحكم بساطته، وهو إما أن يكون منحازًا أو غير منحاز، ملائمًا أو غير ملائم ولا يتعرض الباحث عند استخدامه لمشكلات الملاءمة الجزئية (ملاءمة بعض مكوناته دون أخرى).

يلاحظ القارئ أننا استعنًا بثلاثة مفاهيم تحليلية هي: البنية والنظام والوظيفة. وهنا ننوه إلى ضرورة التمييز بين المفاهيم الثلاثة وكل من مدارس البنيوية والنظمية والوظيفية؛ فالأخيرة تشكل اقترابات أو نماذج تحليلية معقدة تم تطويرها انطلاقًا من المفاهيم الأصلية، بل تنوعت خصائصها، ونماذجها حسب الظاهرة موضع البحث، ومجالات الاستخدام من اللغة إلى علم الاجتماع والأنثروبولوجي، إلى علم السياسة والأدب.. إلخ وأضحت تلك النماذج بتنويعاتها المختلفة تحمل بصمات مركبة تجمع بين طبيعة الظاهرة وإبداعات مؤسسيها، وثقافة مجتمعاتها وزمانها، مما حملها الكثير من عناصر الانحياز الشخصي والثقافي والزماني والمكاني. بينما ظلت المفاهيم الأساسية مادة خام، ولبنات تصلح لاستخدامها في بناءات فكرية وتحليلية أخرى متباينة.

وتجدر الإشارة إلى أن المفاهيم وحدها قد تكون كافية لبعض الدراسات، إلا أنه في حالات أخرى يصبح تطوير وإقامة بنية مفاهيمية ضرورة.

٣ - إعادة تركيب المفاهيم وبناء نموذج بحثي ملائم للاقتراب من الظاهرة:

عرف الفكر المعاصر ظاهرة استخدام وإعادة استخدام نفس المادة الخام من المفاهيم

= ووظيفته في الفكر انظر:

Richard L.Gregory (Concept) The Oxford Companion to the Mind, Oxford University Press 1987. Oxford Reference Online. see also:

Mr Bede Rundle (Concept) The Oxford Companion to Philosophy. Oxford University Press 2005. Oxford Reference Online. See also:

(concept) The Oxford Dictionary of Philosophy. Simon Blackburn. Oxford University Press, 1996. Oxford Reference Online. Oxford University Press. see also:

: peifer, J. F. (Concept). New Catholic Encyclopedia. (Vol. 4. 2nd ed)

ed. Detroit: Gale, (2003). (51 – 53). 15 vols. Gale Virtual Reference Library. Thomson Gale.

لبناء نماذج متعددة؛ بما يتلاءم مع الظواهر والحقول البحثية المختلفة. وقد كان مفهوم البنية منطلقًا لتأسيس اقترابات بنيوية متعددة في دراسة اللغة (على يد دي سوسير Saussur) أو في دراسة الأنثروبولوجي (ليفي شتراوس). كذلك استخدم مفهوم الوظيفة في تطوير نماذج وظيفية عدة منها ما هو في علم الاجتماع (بارسونز)، ومنها بناء نموذج لدراسة النظم السياسية المقارنة (ألموند وباول)، أو دراسة نماذج سياسية تاريخية، مثل نموذج الإمبراطوريات البيروقراطية (أيزنشتادت). واتسمت كل عمليات التطوير والبناء بدرجة عالية من الابتكار والتعديل، كلٌّ في مجال اختصاصه، وبما يستوفي ويلائم حاجات دراسة الظاهرة موضع البحث.

يترتب على المقدمة السابقة طرح سؤال مهم مفاده: هل ثمة خبرات منهجية سابقة في تطوير وتطبيق نموذج بنائي وظيفي على الأطر المرجعية أو نظم القيم؟ والإجابة - بدرجة كبيرة من الثقة - هي النفي[١].. فالنظم القيمية حاضرة في الدراسات الوظيفية من خلال مفهومين:

الأول: هو الدين، وقد عني به سواء في الدراسات الأنثروبولوجية أو الاجتماعية من منطلق البحث عن الوظيفة التي يؤديها الدين في الحفاظ الاستقرار والنظام الاجتماعي عبر عمليات التنشئة وبناء التوافق الاجتماعي[٢].

أما المفهوم الثاني: فهو الثقافة وهي حسب تعريف بارسونز « محتوى وأنماط القيم والأفكار وغيرها من النظم الرمزية سواء المستحدثة أو المنقولة بوصفها عناصر تشكل وتحدد السلوك الإنساني ».

---

(١) اهتم بعض المفكرين بالاقتراب الوظيفي من نظرية القيم، أو النظرية المعرفية، ولكن ليس كمجال تطبيقي على أنساق قيم معينة بل تنظيري وفلسفي يتناول قضايا مجردة مثل: إشكالية تحديد مضمون القيم، وعلاقة القيم الإنسانية بالسلوك. للتعرف على هذه الأدبيات:

- Lafleur, Laurence J., Epistemological Functionalism, in Philosophical View, (Vol. 50) (1941) (pp. 471 - 482).

- see also: Frank Jackson and Philip Pettit, Moral Functionalism and Moral Motivation ,in The Phylosophical Quarterly, (Vol. 45),(No. 178), January (1995).

(٢) حول النظرة الوظيفية للدين انظر:

- Dorothy Emmet, Functionalism in Sociology, in Encyclopedia of Philosophy, Ed. Donald Brochert, (Vol. 3),2nd ed. (Detroit: Macmillan Reference USA, 2006) (pp 762 - 760). (Vols 10).

وحسب بارسونز فإنه من الصعوبة بمكان التميز بين ما هو اجتماعي وما هو ثقافي حيث كل ظواهر السلوك البشري هي ظواهر اجتماعية - ثقافية (socio - culture) في نفس الوقت[1]. وكما هو واضح فالثقافة بكل تكويناتها (بما فيها المكون الديني ومنظومة القيم) تظهر في الكتابات الغربية المعاصرة كعامل في تشكيل السلوك الاجتماعي، لكنها أيضًا وفي نفس الوقت منتج اجتماعي، وليس بنية فوقية ومتميزة عنه.

في إطار ما سبق يظهر التباعد الواضح بين الاقتراب الإسلامي لمفهومي الدين والقيم المستمدة منه، والاقتراب الغربي كما عبرت عنه المدارس البنيوية والوظيفية وغيرها في تناولها لمفهومي الدين والثقافة؛ كما يتضح أن النماذج البنائية الوظيفية في الغرب لا تنظر للدين وإطاره المرجعي - بمعزل عن منظومة القيم الاجتماعية الناتجة عن التشكلات الاجتماعية والتاريخية الأخرى - ولا تقترب منه كنظام مستقل له وضعية مركزية على النحو الذي يحتله في المجتمع الإسلامي. إن هذه الاختلافات الأساسية بين الغرب والعالم الإسلامي في المنظور أو الاقتراب المتعلق بظاهرة الدين، وما ينتجه من قيم ومعايير تدفع بنا في سياق دراسة النظام المعياري الإسلامي للعمل على الخيار المنهاجي الثالث، والذي يتمثل في إعادة استخدام المفاهيم لتطوير اقتراب خاص لمعالجة الإطار المرجعي الإسلامي من منظور بنائي وظيفي.

خامسًا: مبحث التطبيق

بناء نموذج بنائي- وظيفي للإطار المرجعي الإسلامي

يهدف هذا المبحث للإجابة على سؤالين أو مشكلتين:

الأول: هو كيف يمكن إقامة بنية أو نسق للقيم التي تشكل إطارًا مرجعيًّا للجماعة والفرد المسلم. وهو ما يعني: ترتيب المعايير، وتحديد الأولويات، وتحديد العلاقات بين تلك المراتب بحيث يستوعب الأعم منها الأخص، ويحمل الأدنى منها صفات الأعلى، ويختفي أي تنازع أو تناقضات. وفي النهاية يسهل هذا النسق على الفرد والجماعة

---

(١) انظر:

- A.L. Kroeber &Talcott Parsons ,Concepts of Culture and of Social System Parsons In American Sociological Review, (Vol. 23), (No. 5). (Oct., 1958) (pp. 582. 583)

والمؤسسات استيعاب واستبطان هذا الإطار المرجعي والتصرف أو بناء الأفعال وفقًا له وانطلاقًا منه دون خلط أو اضطراب.

الثاني: أن تعكس المخرجات الفردية والجماعية للنظام سواء كانت سلوكًا أو قرارات سلطوية أو حكمًا اجتهاديًا أو عملًا بحثيًا أو فتوى.. إلخ هذا الإطار المرجعي بأوزانه وأولوياته. بحيث يحمل كل مخرج جزئيٍّ بصمةً صحيحة لذلك الإطار المرجعي، وتعمل تلك المخرجات على المحافظة على النسق أو النظام الإجمالي. وبمقدار ذلك يمكن الحكم على الوظيفية الإيجابية (to be positively functional) لهذا السلوك وفاعليه.

مبدئيًا ينبغي التأكيد على أن غاية البحث ليست تقديم إجابات على هذين السؤالين اللذين يمثلان بشكل أو آخر محور اهتمام كثير من المشتغلين في تطوير الفكر الإسلامي سواء ذوي الاتجاه الفكري أو ذوي الاتجاه المعرفي الأحدث ظهورًا (مدرسة إسلامية المعرفة على وجه الخصوص). بل يمكن القول: إن جانبًا كبيرًا من الجدالات والنقاشات بين مختلف الاتجاهات الإسلامية؛ إنما يدور حول عناصر وترتيب الإطار المعياري الإسلامي وأولوياته (الدعوة ونشر الدين أم إصلاح الداخل، الجهاد أم النهضة.. إلخ).

ما نسعى لتقديمه في هذا البحث؛ هو تقديم منظور جديد للإجابة على هذه الأسئلة؛ منظور يفارق المنحى العشوائي، والفردي والانطباعي في الإجابة، ويلتمس منحًى منهجيًا منظمًا سواء تحققت تلك الإجابات أو بعضها الآن أم لاحقًا. هذه الإجابة المنهجية تتجلى تحليليًا من خلال « نموذج » يعتمد الاقتراب البنائي- الوظيفي.

النموذج البنائي- الوظيفي للإطار المرجعي الإسلامي:

يتطلب بناء هذا النموذج تحديد مسألتين: موقعه (في سياق النظام) وخصائصه.

١ - موقع الإطار المرجعي في النسق الإسلامي:

أشرنا من قبل إلى أن النظام المركزي في التصور الإسلامي، هو النظام الإيماني. تتشكل بنية هذا النظام من مجموعة أدوار ومؤسسات مثل الحاكم، والقاضي، والفقيه والباحث، والمفتي، الأسرة وأدوارها الأبوية والأمومية، صانعو القرارات والمنفذين في أي منظمة أو وحدة .. إلخ.

يتلقى هذا النظام بتشكيلاته الداخلية مجموعة مدخلات تتمثل في:

أولًا: تحديات أو مشكلات طارئة فكرية عقيدية أو مادية أو سياسية أو اجتماعية... إلخ.

ثانيًا: موارد وقدرات مادية تفرض حدودًا أو قيودًا على التصرف.

ثالثًا: مصادر للتوجيه تتمثل في جملة من القيم والمعايير التي توجه تلك الأدوار والمؤسسات لاستخدام الموارد والإمكانات بصورة معينة للتعامل مع التحديات (وهنا يتحدد موقع الإطار المرجعي).

ينتج تفاعل عناصر النظام مع مدخلاته تلك مخرجات النظام، التي تتمثل في أفعال (قولية وعملية) تنتج في صور عدة منها ما هو:قرار سياسي، حكم قضائي، دراسات، قرارات وتوجيهات أبوية، أحكام فقهية، فتاوى، سلوكيات عادية للفاعلين... إلخ.

مما سبق يتضح أن البنية المعيارية تمثل أحد مدخلات النظام الإيماني، وتكمن أهميتها في كونها تشكل عقل أو ضمير النظام؛ حيث يؤدي الخلل بها إلى إصابة مجمل النظام الإيماني بالخلل، الأمر الذي نلاحظه في حال الأمة في الوقت الراهن.

٢ - بناء نموذج الإطار المرجعي الإسلامي:

من الأفضل توصيف البنية المعيارية للنظام الإيماني كـ« إطار مرجعي » لكل عناصر ومفردات النظام الإيماني. إن مفهوم « الإطار المرجعي » يحمل العديد من المزايا الوظيفية؛ فهو أولًا ينقل القيم من مفهومها المجرد إلى مفهوم أكثر اتصالًا بالسلوك؛ بحيث تمثل تلك المعايير الحلقة الوسيطة بين القيم العليا المجردة والسلوك الفعلي. وهنا يشكل الإطار المرجعي ذلك النسق من القيم التي تسهم مباشرة في توجيه السلوك والفعل، ومخرجات النظام أيًّا كانت، ثم في تقييم تلك المخرجات وتقويمها، وإصلاحها بالعودة أو القياس إلى إطار مرجعي.

بيد أن النظر للبنية المعيارية؛ كإطار مرجعي قابل للتحول إلى فعل وسلوك يقتضي تحويل عناصرها من قيم ومبادئ إلى وظائف قابلة للترجمة والتحقيق في سلوك فعلي.

كما تتسم هذه العملية بالتعقيد؛ نظرًا لما تتسم به البنية المعيارية الإسلامية من تنوع وتركيب. يمكن القول: **إن بناء هذا النموذج الوظيفي يمر عبر ثلاث مراحل أساسية:**

أ - تحديد مصادر وعناصر تكوين الإطار المرجعي: تجمع منظومة المعايير والقيم الإسلامية عناصر متباينة من حيث اتساعها أو ضيقها، ومن حيث طرق التعامل معها،

ويمكن بصفة عامة تحديدها في أربعة تصنيفات:

- **القيم والمبادئ الكلية:** وهي مستمدة أو تابعة لقضية الألوهية وسننها في الخلق، أو القواعد التي استنها الخالق لمنظومته المخلوقة؛ مثل: الألوهية، التوحيد، العقل، والإرادة وحرية الاختيار؛ كأساس لاستخلاف الإنسان وتكليفه وتسييده الأرض، تسخير الكون المادي للإنسان، الحق والعدل كأساس لتنظيم بنية الحياة وعلاقاتها، المساواة الأصلية للإنسان، التعدد والتنوع، التدافع، التداول والصيرورة كقواعد للحياة البشرية.

- **الأحكام الشرعية المستندة على أدلة قطعية الثبوت والدلالة:** وهي أحكام مبنية على نصوص مباشرة وواضحة لا تحتمل لبسًا أو اجتهادًا قد يختلف فيه، وتتسم بأعلى درجات الإلزام في المنظومة القانونية الإسلامية، بيد أنها تتسم كذلك بالندرة قياسًا إلى الأحكام الاجتهادية. أما من حيث موقعها في النموذج؛ فبينما تمثل هذه الأحكام مصدرًا من مصادر تشكيل الإطار المرجعي، الذي يمثل بدوره مدخلًا للنظام الإيماني، فإن الأحكام الاجتهادية تقع في مخرجات النظام التي نسعى في إطار هذا النموذج إلى ربط عملية استنباطها بمنظومة القيم الإسلامية وأولوياتها.

- **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية:** استقرأها علماء الأصول من مجموع الأحكام؛ باعتبارها الحِكَم والغايات الأساسية التي أُنيطت بها الأحكام. وأشهرها المقاصد الخمسة: حفظ النفس والدين والعقل والنسل والمال.

- **القواعد الفقهية والتشريعية:** وسواء رأى العلماء أنها استنبطت مباشرة من القرآن، أو أنه قد تم استقراؤها من الأحكام الجزئية العملية المستنبطة؛ فإن ما يميز تلك القواعد كونها قواعد تنظيمية بالأساس تضبط ليس فقط عملية التشريع؛ بل وكذلك السلوك والفعل. وهي تنصرف إلى ضبط العلاقات بين الأحكام الشرعية والسلوك والأفعال وغيرها من المخرجات، ومنع تضاربها من خلال قواعد تنظيمية مستنبطة من الشرع ذاته.

من أهم هذه القواعد[1]: الحكم يتبع المصلحة الراجحة، الضرر يزال (أو لا ضرر ولا ضرار)، الضرورات تبيح المحظورات، الضرورة تقدر بقدرها، يتحمل الضرر

---

(١) انظر على سبيل المثال: حسن أحمد الخطيب: فقه الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٢م) (ص ٢٢٥- ٣٩٤).

الخاص لدفع الضرر العام، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، إذا تعارضت مفسدتان ارتكب أخفهما وعدل عن أعظمهما ضررًا، اليسر ورفع الحرج (المشقة تجلب التيسير)، العادة محكمة (أو المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا)، قاعدة سد الذرائع أو حسم مادة الفساد، اليقين لا يزول بالشك، الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على غير ذلك، الأمور بمقاصدها، يقدم في كل ولاية من هو أقدر على القيام بحقوقها ومصالحها، تصرف الإمام في شؤون الرعية منوط بالمصلحة، إذا تعارضت الحقوق قدم منها المضيق على الموسع والفوري على المتراخي وفرض العين على الكفاية، الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، لا اجتهاد عند ظهور النص، حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف، ما يحرم أخذه يحرم إعطاؤه، الحدود تدرأ بالشبهات.

يتضح مما سبق الطابع التنظيمي لهذه القواعد؛ حيث تتركز وظيفتها الأساسية في تحديد الأولويات ومنع التعارض وحل ظواهر التنازع بين مفردات السلوك المختلفة لدى تطبيقها، سواء كانت تلك المفردات أحكامًا أم قرارات أم سلوكيات.. إلخ.

ب - **تحديد وترتيب وظائف الإطار المرجعي:** يتضح مما سبق صعوبة ترتيب المعايير في بنية متماسكة، فهي تنتمي لفروع وتصنيفات مختلفة (مبادئ، وأحكام، اجتهادات أصولية وفقهية)، كما أنها من جانب آخر، ورغم مما تتضمنه من عناصر موضوعية ومنهجية رائعة إلا أنها تتسم بالتجزؤ والتشرذم.

إن متابعة جذور إشكالية الترتيب توضح قدم الوعي بها وخطورتها في نفس الوقت؛ فقد أدرك علماء السلف بشكل أو آخر ومن الناحية النظرية مفهومًا قريبًا من البنية، عبروا عنه بمصطلحات أخرى؛ مثل مصطلح الترتيب لدى الشافعية (بمعنى جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية وإن لم تكن مؤتلفة)[(١)].

بيد أن ممارسة السلف لهذا الترتيب عمليًا اتسم بسمات معينة: **أبرزها:** أنه تركز في الشق القانوني من المعايير الإسلامية، بمعنى أنه لم يدخل في منظومته المبادئ والقيم العليا، ثانيًا:

---

(١) انظر: د. علي جمعة محمد، المدخل، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، (ص ٣٣). وأيضًا مفهوم التركيب، نفس المرجع، (ص ٣٤).

أنه انصب حول محور وحيد هو الأحكام، وعني بقضية معينة هي مسألة حل التعارضات، أو التناقض الظاهري فيما بينها من خلال قواعد النسخ والترجيح التي تناولها الأصوليون، أو عنيت بها القواعد التشريعية المشار إليها آنفًا. **والسمة الثالثة:** أن ما بذل من جهود للبناء الترتيب تم في إطار محدود داخل بعض هذه التصنيفات وليس فيما بينها وعلى وجه التحديد داخل بنية المقاصد الخمسة.

إن أكبر المجهودات التي بذلت لتشكيل « بنية » متماسكة بذلت في سياق منظومة المقاصد؛ حيث رتبت كل مصلحة من المصالح الخمسة ترتيبًا هرميًّا، يتدرج في قوته الإلزامية من الأهم إلى الأقل إلزامًا من خلال التمييز بين الضروري والحاجي والتحسيني، وإدراج الأحكام الشرعية داخل تلك التصنيفات الثلاثة. بيد أن القضية الإشكالية ظلت في ترتيب المصالح أو المقاصد نفسها أو فيما بينها؛ فبينما تبنى الغزالي ترتيبًا يعطي الأولوية لحفظ الدين على النفس يليه العقل فالنسل والمال، وهو الترتيب الشائع والأكثر قبولًا، فقد أقام الزركشي ترتيبًا مختلفًا يبدي النفس ثم المال فالنسل يليه الدين ثم العقل[(١)].

ولا تزال قضية المقاصد وترتيبها محور اهتمام كثير من العلماء المحدثين، الذين يرون في المدخل المقاصدي مدخلًا لتجديد الفقه واجتهادًا معاصرًا[(٢)]. كما يرون فيه مدخلًا لبناء نظرية عامة، أو بنية عامة جامعة للتشريع الإسلامي؛ سواء عبر عنه البعض بالقانون العام الكلي[(٣)]، أو عبروا عنه بمفهوم النظام العام[(٤)]. لكن ترتيبها ظل موضع خلاف وجدل لدى المحدثين بين اتجاه تقليدي وآخر يسعى للاجتهاد، وتفعيل هذه الكليات في ظروف متغيرة ومعطيات وتحديات مغايرة للحضارة الإنسانية، ويبقى أن مسألة الترتيب ليست مسألة هامشية؛ فهي ترتب أولويات بل ومنظورًا مختلفًا للإسلام مثل: هل هو مجرد دين وشعائر محددة أو خطاب إيماني عالمي للبشر يستوعب المسلمين وغير المسلمين ويحتويهم

---

(١) حول هذا الجدل انظر: المرجع السابق، (ص ١٣٠).

(٢) من هؤلاء د. جاسر عودة الذي يدعو إلى اجتهاد قوامه أن تدور الأحكام مع مقاصدها وجودًا وعدمًا كما تدور مع عللها. انظر جاسر عودة، مرجع سابق، (ص ٥٤).

(٣) صاحب هذا الرأي هو د. طه العلواني في تأصيله لفقه المقاصد. حول هذا الرأي، انظر: مقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ١٢٤، ١٢٥).

(٤) انظر: د. علي جمعة، المدخل، مرجع سابق، (ص ١١٨).

لإقامة الحضارة وعمارة الأرض[١].

إن كثيرًا من المجتهدين المعاصرين يشتركون في التعويل على المقاصد كمدخل لتطوير الفقه، بل والفكر الإسلامي، وتحديثه وتفعيله؛ إما لأنها أهم محاولات بذلت لإقامة منظومة كلية للتشريع تجمع المجزأ والمبعثر، أو لكونها تقدم منهجية إسلامية أصيلة للتفكير والاستنباط تعزز دور العقل في التشريع كما يقول د. الريسوني: « فالمقاصد بأسسها ومراميها، وبكلياتها مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها، وبمسالكها ووسائلها، تشكل منهجًا متميزًا للفكر والنظر والتحليل والتقويم والاستنتاج والتركيب »[٢].

برغم ما سبق من جهد في مجال الترتيب، وبناء النسق المقاصدي يبقى التساؤل حول ترتيب العلاقة ما بين المقاصد ذاتها وسائر المصادر الأربعة للإطار المرجعي.

من المحاولات القيمة التي بذلت في هذا الصدد البناء والذي أقامه د. عبد الوهاب خلّاف الأصولي المحدث في كتابه « علم أصول الفقه »، والتي سعى فيها لربط البنية التشريعية الإسلامية بأصولها وفروعها، بأحكامها وقواعدها المنهجية والموضوعية[٣]. وقد نظم خلّاف هذه البنية في خمس قواعد كبرى:

أولها: « في المقصد العام من التشريع » وجمع فيها المصالح الخمس. ورأى خلّاف أن هذه المصالح تجمع وترتب تحت ضروراتها وحاجياتها وتحسيناتها الجانب الأكبر من القواعد الفقهية والأحكام الشرعية[٤].

القاعدة الثانية: هي « فيما هو حق للّـه، وما هو حق للمكلف »، وهي ترتب الأحكام وتقيم علاقاتها على أساس آخر إضافي؛ هو تصنيف الأحكام بين ما هو من قبيل مصلحة المجتمع، وما هو مصلحة الفرد، وما يقع بين الاثنين[٥].

---

(١) حول قضية الترتيب وما ينتج عنها، واجتهاد جديد قدمه د. علي جمعة في هذا الشأن والجدل حوله، انظر: المرجع السابق، (ص ١٢٦، ١٢٧).

(٢) د. أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدار البيضاء: سبريس (١٩٩٩م)، سلسلة كتاب الجيب رقم (٩) التي تصدر عن جريدة الزمن بالمغرب، (ص ٩٩).

(٣) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، د. ت (ص ١٩٧ - ٢٣٢).

(٤) د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، (ص ٢٠٥ - ٢١٠).

(٥) المرجع السابق، (ص ٢١٠ - ٢١٦).

القاعدة الثالثة: « فيما يسوغ الاجتهاد فيه »: وتميز بين الأحكام المبنية على دليل قطعي الورود والدلالة، وتلك القائمة على أدلة ظنية الورود والدلالة، ما يفتح الباب للاجتهاد فيها وتراتبها في القوة[١].

والقاعدة الرابعة والخامسة من القواعد المنهجية: « في نسخ الحكم »، وفي « التعارض والترجيح »[٢].

برغم أهمية البنيان الذي يقيمه د. عبد الوهاب خلّاف، والذي لم يلق ما يستحقه من قبل معاصريه، إلا أن هذا البنيان يبقى قاصرًا عن إدراك ما ليس بالقانوني من المعايير والقيم. والقيم غير التشريعية (السننية أو الأخلاقية.. إلخ) لا تقل أهمية عن غيرها في المنظومة الإسلامية، بل هي تشكل بحق روح الإسلام والقرآن التي قصرت عن إدراكها أحيانًا العديد من التشريعات والأحكام الفقهية المهمة التي تكون ذلك البنيان التشريعي الإسلامي العظيم[٣].

وهكذا فقد ظلت قضية تحديد عناصر وعلاقات البنيان المعياري الإسلامي؛ بصورة تيسر دورها في توجيه الفعل فكرًا وسلوكًا، فقهًا وعلمًا مطلبًا ملحًّا؛ قبل ثلاثين عامًا كتب الشهيد الدكتور إسماعيل الفاروقي معبرًا عن هذا الهاجس. يقوله: « الاجتهاد المطلق اليوم في الإسلام لا قواعد له أحكم تنسيقها وتقديمها حسب ما تقتضيه المنهجيات الحديثة. فالمطلوب اليوم هو تنظير القيم الإسلامية أو المبادئ الأولى، أي ربطها ببعضها البعض بحيث تؤلف في مجموعها هرمًا يتسلسل فيه الفكر بمنطق الضرورة من طبقة إلى طبقة. وهذا يتطلب تحديد المبدأ الأول في الإسلام، ثم استنباط ما يحويه من مبادئ وتحديد أولوياتها وتفاصيلها؛ بحيث يكون الهرم مقياسًا لما نريد أن نقيس من مسائل العصر »[٤].

وبعد ذلك بثلاثين عامًا كتب د. فتحي الملكاوي معبرًا عن نفس الهاجس: « يقتضي

---

(١) المرجع السابق، (ص ٢١٦ – ٢٢١).

(٢) المرجع السابق، (ص ٢٢٢ – ٢٣٢).

(٣) تابع هذه القضية في التشريعات الخاصة بالمرأة في: هند مصطفى، « العلاقة بين الزوجين بين المنظور القرآني والقراءة الفقهية »، في دورية المرأة والحضارة، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، العدد الثالث – (شعبان ١٤٣٣هـ – أكتوبر ٢٠٠٢م)، (ص ٥٤ – ٨٣).

(٤) د. إسماعيل راجي الفاروقي، كلمة العدد، المسلم المعاصر، (عدد ٩)، (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م).

المنهج السليم في التعامل مع أي قضية أن ينظر إليها؛ ويتعامل معها ضمن الدائرة التي تقع فيها وتنتمي إليها، واعتبارها عنصرًا في مجموعة أشمل... ما يمكّن الباحث من رؤية الأجزاء ضمن الكل »(١). ومعبّرًا عن عواقب غياب هذه النظرة البنيوية عن الذهنية الإسلامية يقول: « فهذه الاختلالات الناتجة عن فقدان الرؤية الكلية الشمولية، تفضي إلى فقدان الرؤية الصحيحة التي تقدر الأشياء بحسب أحجامها الحقيقية وترتبها بحسب أهميتها؛ فما هو جزئي صغير يقدر على أنه كلي كبير، وعندما لا يكون التقدير على أساس من المقارنة التي هي من خصائص الشمول، ينتهي الأمر إلى ضعف شديد في فقه الموازنة بين الأشياء والأوضاع؛ ليدرك الأهم والمهم والضارّ والأكثر ضررًا والنافع والأكثر نفعًا.. كما ينتهي الأمر إلى ضعف شديد في فقه الأولويات، الذي به ترتب الأمور بحسب أولوياتها في الأهمية، وفي تحقيق مصالح الأمة »(٢).

إن هذا التقييم ليعني أننا رغم كل الجهود لا زلنا نراوح مكاننا في وضع تلك المنظومة المعيارية؛ لتوجيه التفكير والسلوك الإسلامي أي الإطار المرجعي القابل للتطبيق.

- **الترتيب المقترح من منظور وظيفي:** أشرنا آنفًا إلى أن مصادر الإطار المرجعي أربعة هي: القيم والمبادئ العامة (الـخَلقية والسننية)، الأحكام المستمدة من نصوص قطعية الثبوت والدلالة، مقاصد الشريعة، والقواعد الفقهية.

إن التعامل مع تلك المعايير وظيفيًّا لبناء النموذج؛ يقتضي محاولة تبديل طابعها المجرد والنظري إلى طابع وظيفي يتصل بحاجة الجماعة ونظامها الإيماني الأساسي. وفي هذا السياق يتعين إجراء العديد من التعديلات والمواءمات:

○ يمكن تقسيم المعايير التي يتشكل منها الإطار المرجعي الإسلامي وظيفيًّا إلى مجموعتين: وظائف موضوعية (أصلية)، ووظائف تنظيمية (إجرائية).

(الوظائف الموضوعية): في القلب منها تقع منظومة الحفظ، أو ما يعرف بالمقاصد الخمسة (حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل، وحفظ المال.. إلخ)

---

(١) د. فتحي الملكاوي، « التفكير المنهجي وضرورته »، في دورية إسلامية المعرفة، (العدد ٢٨)، (ربيع ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، (ص ٣٥).

(٢) المرجع السابق، (ص ٣٦).

ورغم اعتبار علماء التراث تلك المصالح مجرد مقاصد؛ بمعنى غايات توخَّاها الشرع إلا أنها بصياغاتها تلك التي صاغها بها الأصوليون، ونتيجة ربطها بمهمة محددة هي مهمة (الحفظ) تصلح للتعامل معها كوظائف وحاجات فعلية للنظام، تقوم بها المؤسسات والأدوار المختلفة، وتعبِّر عنها مخرجاتها بما يحفظ النظام الإيماني.

بيد أن منظومة الحفظ المقاصدية الخماسية مع قيمتها العظيمة في الفكر الإسلامي ورغم كليتها؛ لا تبدو - من المنظور الوظيفي- كافية أو جامعة مانعة في التعبير عن وظائف الفرد والجماعة للحفاظ على النظام الإيماني[1].. فهي أولًا: تقصر عن استيعاب العديد من العناصر المهمة في البناء المعياري الإسلامي، مثل بعض المبادئ العامة التي تعلو وتسبق الأديان، وتعد أحد عناصر عملية الخلق والحساب التي ألحقها الخالق بالفطرة الإنسانية العامة ما قبل الملل والشرائع، وعلى رأس هذه القيم الحق والعدل.

من جهة ثانية؛ فإن هذه المنظومة كما يتضح من تصنيفها الخماسي تركز على إطار بعينه هو النظام الإنساني في أبعاده (النفس والعقل والمال والنسل والدين)، بينما لا يشكل النظام الإنساني رغم مركزيته سوى أحد أنظمة النظام الكوني، وتبقى المحافظة عليه مرهونة بالمحافظة على نظم البيئة والكون والكائنات الأخرى والتوازن معها؛ مثل النظام الحيواني والبيئي إلى آخره، بل إن المحافظة على تلك الأنظمة الأخرى التي يعيش فيها الإنسان، هي أحد مضامين الأمانة والاستخلاف، وأحد عناصر المسؤولية الإنسانية.. وأخيرًا فإن وظيفة الحفظ ذاتها ليست سوى حالة وظيفية، أو مستوى من الحاجات والوظائف المنوطة بالإنسان؛ بمعنى أنها أحد أنماط الوظائف المتاحة للفعل الإنساني والمرتبطة بشروط تاريخية معينة تتمثل في حالة الاستقرار والاتزان، بينما تبرز وظائف أخرى بديلة في حالات تاريخية أخرى للجماعة، مثل حالات الخطر والازدهار والتمكن.

- بناء على ما سبق؛ يمكن القول: إن منظومة الوظائف الموضوعية للفرد والجماعة تحتاج إلى إضافات لمفهوم الحفظ سواء على الصعيد الأفقي أو الرأسي:

أفقيًا: يتعين إضافة وظائف جديدة لمنظومة الحفظ تشمل قيمًا مهمة أخرى لم تستوعبها

---

(١) حول مدى كفاية منظومة الحفظ واجتهادات السلف والمعاصرين في الإضافة إليها، انظر: د.جاسر عودة: مرجع سابق، (ص ١٩- ٢٦)، (ص ٢٨).

المنظومة التقليدية مثل: حفظ الحقوق والعدل، حفظ إرادة الإنسان وحقه في اختيار فعله (اللذين أنيط بهما عمليتا الاستخلاف الإنساني والتكليف الإيماني)، وحفظ الكون والبيئة التي يعيش فيها الإنسان.

رأسيًّا: يتعين إضافة مجموعتين (على الأقل) موازنتين لمستوى مجموعة وظائف « الحفظ » ترتبط كل منهما بحالة تاريخية معينة للجماعة أو الفرد: وهما مجموعتا « الإنماء » و« الدفع ». ففي فترات تاريخية تشهد حالة من الازدهار والتمكن تصبح مهمة الحفظ قاصرة عن الوفاء بمسؤوليات المسلم، ويصبح من أخص مسؤولياته العمل على إنماء القيم مثل: إنماء العقل والمال والكون... إلخ. وفي لحظات الخطر والنوازل تصبح المهمة الأساسية هي الدفع (الدفع عن الدين، أو النفس، أو المال، أو العرض، أو العقل) أو الذبُّ عن تلك القيم وهو مستوى أقل من حفظ كمال القيم؛ لأنه في ظروف الدفع والنوازل قد يتم التجاوز المقبول عن ظروف الرخاء.

ويمكن إضافة مستوى رابع وظيفي هو وظيفة الوقاية (أو التحرز) بمعنى اتخاذ الحيطة واحتساب المآلات؛ ومن أهم صورها ما يدخل تحت باب سد الذرائع من وظائف.

(**الوظائف التنظيمية**): تعنى بترتيب وتحديد الأولويات والعلاقات والحدود بين المجموعة الأولى من الوظائف خاصة عند التطبيق. تستمد الوظائف التنظيمية مظلتها الأساسية من أحد المبادئ العليا في الإسلام، وهو مبدأ العدل بمعناه العام الذي ينصرف إلى « عدم مجاوزة التصرفات على اختلافها نطاقات الحقوق والحدود »؛ وهو باب واسع في القرآن الكريم يحتاج إلى الكثير من الدراسة ليس على المستوى القانوني فقط؛ بل وكذلك من المنظورين الفلسفي والثقافي(١). على الصعيد الإجرائي فإن هذا المبدأ قد تم ترجمته إلى العديد من القواعد الأصولية والفقهية التي استنبطها العلماء من الشرع أو استقرؤوها من أحكامه، وهي قواعد يسهل تحويلها إلى وظائف تكون بمثابة ضوابط تنظيمية تتم مراعاتها عند القيام بالوظائف الأساسية أو الموضوعية الموضحة في النقطة السابقة.

من تلك الوظائف المستنبطة إزالة الضرر، ويرتبط بها مجموعة من القواعد الفقهية

---

(١) للتعرف على قراءة أولية حول مفهوم العدل في القرآن الكريم انظر: أماني صالح: الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦ م)، (١/ ٢٤١ - ٢٥٣).

الجليلة مثل: تقديم وظيفة دفع الضرر على وظيفة جلب المصلحة، وما يتبعها من وظائف فرعية، تتعلق بإزالة الضرر وتحمل الضرر أو ارتكابه، وهي ترتكز على قواعد مثل: (الضرر يزال شرعًا، الضرر لا يزال بالضرر، يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، يرتكب أخف الضررين لاتقاء أشدهما). من الوظائف التنظيمية كذلك ما يتعلق بتقديم وتقدير الضرورات (الضرورات تبيح المحظورات، الضرورة تقدر بقدرها.. إلخ) والوظائف الخاصة بدفع المشقة وجلب التيسير، ومن تلك الوظائف أيضًا ما هو مستمد من القواعد الأصولية مثل: تمييز ما هو حق للّـه، وما هو حق للمكلف والمختلط بينهما، وقواعد التعارض والترجيح.

من هذا المنطلق، يمكن القول: إن كافة أدوار ومؤسسات النظام الإسلامي، التي تنتج مخرجاتها سواء كانت كما سبق أن أشرنا (قرارًا سلطويًّا أو عملًا بحثيًّا أو حكمًا قضائيًّا أو حكمًا فقهيًّا أو فتوى أو سلوكًا تربويًّا.. إلخ) يتعين أن تستوفي في تلك المخرجات تحقيق الوظائف الموضوعية السابقة (حفظ أو دفع أو إنماء المصالح) وفق حيثياتها الظرفية وضوابطها الإجرائية، وبقدر ما تؤدي تلك المخرجات منظومة الوظائف السابقة بعناصرها الموضوعية والتنظيمية، يكون عملها إيجابي التأثير في دعم وحفظ النظام الإيماني، أو يكون بالأحرى عملًا وظيفيًّا، وبقدر ما يعكس المخرج الجزئي بصمات هذه البنية الكلية للقيم بقدر ما تتحقق وظيفيته.

جـ - **تشغيل الإطار المرجعي**: سبق أن نوهنا أن استخدام هذا النموذج البنائي الوظيفي لا يزال في مرحلته التمهيدية، **وفي هذا الإطار يمكن طرح مجموعة من الأفكار الأولية:**

- يمكن تصور ترتيب واضح بين المجموعات الرأسية من الوظائف (الدفع والحفظ والإنماء والوقاية)، حيث تأتي على رأس أولويات الترتيب وظيفة دفع الخطر أو الضرر عن قيم الحياة أو النفس، والدين، والعرض، والعقل، والمال، والحقوق، وحق الإنسان الأصيل في الإرادة واختيار الفعل، يلي ذلك وظائف الحفظ ثم الإنماء التي ترتبط بحالة من حالات الرخاء والسعة والمكنة؛ بينما تقع في أدنى تلك المراتب الوظيفة الوقائية الاحتياطية أو الذرائعية.

ولا شك أن هذا الترتيب المنطقي يحمل العديد من الدلالات النقدية عند مراجعة ما جرى عليه العمل في التراث خاصة في مجال المخرجات الفقهية؛ من ذلك على سبيل

المثال ما جرى عليه العمل من إعلاء لمرتبة سد الذرائع على غيرها من الوظائف ذات الأولوية في بعض الموضوعات؛ مثل موضوع المرأة. الأمر الذي ولّد اختلالًا في وظائف أولى مثل وظيفة حفظ (ناهيك عن إنماء) حقوق أصلية، مثل حقوق النساء في المشاركة في كافة جوانب الحياة: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. من ذلك الخلل أيضًا ما نشهده في مجال الفقه السياسي من تضحية بوظائف أصلية تتعلق بـ « حفظ » حقوق الأمة؛ مثل حق مراجعة الحكام، وصحة البيعة لهم، وخلع الحكام الفاسقين وغير مستوفي الشروط بحجة « درء » الفتن عن الأمة.

بعبارة أخرى فقد ساد اتجاه فقهي ينزع إلى قبول التضحية بحقوق أصلية، مثل حق الفرد والجماعة في التعبير عن إرادته الحرة غير المشوبة بالإكراه في مجال اختيار الحكام، وفي الشورى وفي مراجعة الحاكم بدعوى درء الفتن[١]. وقد أثبت مآل ذلك تاريخيًا خطأ هذا الرأي؛ إذ أدى ذلك إلى اتساع نطاق المحن والفتن[٢]. من ذلك أيضًا اغتفار كثير من فقهاء وكتاب السلف استيفاء تلك الشروط (وتولي حكام متغلبين أو غاصبين أو فاسقين) بدعوى قيام بعض هؤلاء الحكام بفتوح واسعة مما عد قيامًا بوظيفة الجهاد، وحسب المستويات الأربعة من الوظائف فإن الفتوح تقع في مستوى (الإنماء) من وظيفة الجهاد - وليس الدفع أو الحفظ - بينما تم التضحية بوظائف تقع في باب حفظ الحقوق والشروط والدفع عنها وهي أولى.

○ على صعيد المستوى الأفقي من الوظائف؛ فإن ترتيب الأولويات بينها (أيهما أولى مثلًا حفظ النفس أم الدين أم العقل) يعد مسألة إشكالية، وأغلب الظن أنه لا يمكن الجزم بتعميمات حول المصلحة الأولى بالحفظ أو الدفع أو الإنماء، حيث تمثل تلك العناصر الخمسة مثلًا (النفس، الدين، العقل، العرض، المال) عناصر متكاملة للوجود والحاجات الإنسانية يصعب المفاضلة بينها، وإنما تختلف الموازنة بينها حسب التطبيقات

---

(١) حول قضية التسامح في شروط الولاية والخلع نتيجة الفسق بدعوى درء الفتن انظر: الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللّـه، الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: مطبعة نهضة مصر، (١٤٠١هـ)، (ص ١٢٨، ١٢٩). وانظر أيضًا: أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، مرجع سابق، (ص ١٢٣ - ١٢٥)، (ص ١٣١ - ١٣٤). وحول التضييق على حقوق التعبير متمثلة في الشورى والمراجعة، والحسبة، والأمر بالمعروف، انظر: المرجع السابق، (ص ٤١٠ - ٤٢٨).

(٢) انظر: المرجع السابق، (٢/ ٧٦٤ - ٧٧٨).

والمسائل الفرعية، وتتدخل الوظائف التنظيمية لترجيح إحداها على الأخرى (مثلًا ما إذا كانت المصلحة المرجوة عامة أو خاصة، حقًّا للَّه أم حقًّا للمكلفين).

* * *

كلمة ختامية

في ختام هذا البحث نخلص إلى النتائج التالية:

❍ لقد قام البحث على فرضية مؤداها أن مجال الاستعانة بالاقترابات والنماذج والمناهج الغربية مجال مفتوح؛ بل هو ضروري في ظل مرحلة البحث عن تجديد الفكر والاقترابات الإسلامية، وقد ناقشنا في الجزء النظري من هذا البحث شروط وضوابط هذه الإفادة، منها ما هو موضوعي؛ مثل الحاجة إلى تلك النماذج، ومنها ما هو منهجي؛ يتعلق بكيفية التعامل معها على نحو يعظم فوائدها للفكر الإسلامي ويحد من سلبياتها ونقائصها.

❍ خصّص البحث جزءًا تطبيقيًا لتقديم بيان عملي، يثبت للباحثين مجالات وسبل تطبيق عملية الاستعارة والتنقيح والتهذيب لتلك الأدوات. تطبيقًا على اقتراب هو مجال اهتمام خاص للباحثة.

❍ على الصعيد الموضوعي - ورغم أن هذا التطبيق يعد أوليًا لا يزال في مرحلة مبكرة - إلا أنه ومن وجهة نظر الباحثة قد أثبت أن هناك العديد من المفاهيم والأدوات المنهجية التي قدمتها لنا العلوم الغربية، والتي يمكن أن تكون عظيمة النفع شرط تطبيقها تطبيقًا واعيًا خاليًا من آفات الشعور بالضعف والانبهار والاستلاب.

❍ تعتقد الباحثة أن هذا النموذج التطبيقي، قد أظهر الحاجة الملحة إلى إعادة بناء النماذج الإسلامية بصورة أجدى وأكثر نفعًا للمسلم المعاصر ولقضاياه، بما يساعده على درجة أكبر من تفعيل القيم والقواعد الإسلامية في عصر تغيرت تمامًا رؤاه ومعطياته وقضاياه، عن العصر الذي أُسِّست فيه القوالب والنماذج التراثية.

إن قضية الانفتاح على نماذج البناء ومنهجيات التفكير الأخرى لا تعني بالضرورة الاستلاب لها وتقديسها، وإنما هي تفتح الباب لإعادة اكتشاف القواعد الإسلامية، وتفتح

الباب منهجيًّا لبدء عملية تطوير وإبداع إسلامي خاص؛ يبدأ بإعادة تكييف تلك القوالب مع المحتوى الإسلامي وينتهي بالتجديد والاجتهاد من منظور إسلامي خالص.

واللّه ولي التوفيق

***

الباب الرابع

النماذج التفسيرية في المنهجية الإسلامية

الفصل الأول

النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية

أ. د. عبد الوهاب المسيري
مفكر عربي إسلامي
رحمه الله

مُقَدِّمَة

حينما يسلك الإنسان فإنه لا يسلك كردٍّ فعل للواقع المادي بشكل مباشر (شأنه في هذا شأن أي كائن طبيعي)، وإنما كردٍّ فعل للواقع كما يدركه هو بكل تركيبيته، ومن خلال عقله المبدع الذي يتفاعل ويقيِّم، ومن خلال ما يسقطه على الواقع من أفراح وأتراح، وأشواق ومعانٍ، أو رموز وذكريات، ومن خلال المنظومات الأخلاقية والرمزية التي تحدد له مجال الرؤية. كل هذه العمليات المركبة هي التي تمنح الإنسان ذاتيته وخصوصيته، وتمنح كل فرد فرادته، حتى يصبح من الصعب التنبؤ بسلوكه من خلال القوانين المادية والطبيعية العامة.

التبعية الإدراكية:

لكن يبدو أننا نخضع تمامًا لإمبريالية المقولات الغربية، وأننا سقطنا بشكل شبه كامل في التبعية الإدراكية؛ فقد تلقينا المعلومات من الغرب، ومعها نماذجه المعرفية ومقولاته التحليلية الكامنة؛ ولذا فنحن حينما نتحدث عن الحضارة الغربية، وحينما نتحاور بشأنها، ونتخذ مواقف معها أو ضدها تتضح تبعيتنا الإدراكية؛ إذ إننا عادةً ما نفعل ذلك بناءً على المعطيات التي تسمح لنا هذه الحضارة بالاطلاع عليها وداخل أطر جاهزة ونماذج معرفية مسبقة أعدها مفكرون غربيون، ونطرح نفس الأسئلة التي يطرحونها هم عن حضارتهم ومن منظورهم، أي أننا ندرك الحضارة الغربية لا بشكل مباشر وإنما كما يشاء أصحابها لنا أن ندركها، بل إننا بدأنا ننظر إلى أنفسنا من خلال مقولات الغرب التحليلية ونماذجه الإدراكية؛ ولذا بدأ الإنسان العربي يرى نفسه متخلفًا مهما بذل من جهد ومهما أنتج من روائع، وبدأ يحكم على نفسه بالهزيمة في المعركة قبل دخولها. والتبعية الإدراكية ليست تبعية اقتصادية وحسب (وإن كانت تترجم نفسها إلى ذلك)، وإنما هي تبعية عميقة كامنة تنصرف إلى أسلوب الحياة (بما في ذلك النشاط الاقتصادي)، وإلى رؤية الذات ورؤية الآخر، وحينما نطرح أسئلة بخصوص أي ظاهرة فنحن لا نطرحها من وجهة نظرنا، وإنما

نتساق دائمًا وراء تلك الأسئلة التي يطرحها الغرب، والتي تلقيناها منه بموضوعية متلقية بالغة، وهي أسئلة تعبِّر عن رؤيته ومصالحه.

ولنأخذ على سبيل المثال قضية الأسرة، وهي قضية أصبحت لا تعني الإنسان الغربي كثيرًا بعد تصاعد معدلات التحديث والعلمنة وتآكل نظام الزواج والأسرة، وقبوله التام لهذه الحقيقة كنتيجة حتمية « للتقدم »؛ ولهذا لا تسأل كتب التاريخ الغربية عن عدد الأطفال غير الشرعيين بعد الثورة الفرنسية، وعما حدث لنسبة الطلاق؟ هل ارتفعت أم انخفضت أم ظلت على ما هي عليه؟ ولكن أليس من الواجب علينا، ونحن على عتبات هذا المستقبل العقلاني المادي الحديث، الذي يُبشر به بعض كبار مفكرينا، أن نسأل مثل هذه الأسئلة؛ حتى نعرف بطريقة « علمية » شاملة ومركبة أحداث الثورة، لا كمجرد وقائع وإحصائيات « برانية » وإنما كحقائق « جوانية » تركت أثرًا عميقًا على الإنسان الفرنسي؟ وقد فتشت عن الإجابة وعرفت أنه بعد اندلاع الثورة بثلاثة أعوام زادت حالات الطلاق زيادة ملحوظة، كما أن عدد الأطفال غير الشرعيين زاد زيادة هائلة.

وتظهر التبعية الإدراكية الناجمة عن الموضوعية المادية المتلقية في الخطاب السياسي العربي والمصطلحات التي يستخدمها المحللون، فإننا عادةً ما نتحدث عن « المسألة الشرقية » وعن « رجل أوروبا المريض »؛ مما يجعلنا ننظر إلى الدولة العثمانية (التي كانت تحمي شعوبها - رغم ضعفها واستبدادها - من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره) فننظر إليها باعتبارها « رجلًا مريضًا » وحسب، وننسى «رجل أوروبا النهم المفترس»، أي الإمبريالية الغربية التي كانت تبيد سكان أفريقيا آنذاك بعد أن كانت قد أبادت أعدادًا هائلة من سكان الأمريكتين الأصليين، وبعد أن أبادت سكان أستراليا ونيوزيلندا، والتي كانت تقوم باستعباد سكان آسيا، وتخوض حربًا لتسويق الأفيون في الصين لنشر التقدم في ربوعه! ننسى هذا الرجل النهم الذي دسَّ السُّم في طعام الرجل المريض، كما ننسى أنه لو تُرِكَ الرجل المريض وشأنه لربما شفاه اللّه وعافاه على يد « رجل مصر الفتي »، ولكنه النموذج الإدراكي المستورد من الغرب بموضوعية مادية بالغة، الذي يجعلنا ننظر إلى أنفسنا وتاريخنا من خلال عيون غربية.

التفسيرية:

والآن يطرح السؤال نفسه: كيف ننفض عن أنفسنا هذه التبعية الإدراكية؟

للإجابة على هذا السؤال لا بد وأن نميز بين الموضوعية المتلقية السلبية من جهة، والموضوعية الاجتهادية من جهة أخرى؛ الموضوعية المتلقية هي التلقي المادي للمعلومات الذي يؤدي إلى تراكم المعلومات الصماء، المعلومة فوق الأخرى، ولكن المعلومة في حدِّ ذاتها لا تقول شيئًا، بل إنها تخبئ كثيرًا من الرؤى والتضمينات الفلسفية والمعرفية المتحيزة. هل هذا يعني أن نلجأ للذاتية المحضة؟ بالطبع لا، فالمعرفة الذاتية لا تفيد كثيرًا في عملية معرفة العالم الخارجي. كيف يمكن إذًا فك هذه العقدة؟ هنا نطرح فكرة التفسيرية، وسنبدأ برفض مصطلحي « ذاتي » و « موضوعي » اللذين يؤديان إلى عملية الاستقطاب هذه: عالم موضوعي مادي لا قسمات له ولا ملامح ولا معنى، في مقابل رؤية ذاتية منغلقة تمامًا على نفسها لا علاقة لها بالعالم المحيط بنا، ولن يكون معيارنا الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة معلوماتنا للواقع، وإنما المقدرة التفسيرية للمصطلح أو الأطروحة، فإن كان المصطلح قادرًا على تفسير عناصر وأوجه كثيرة في الواقع فهو « أكثر تفسيرية » (وهي عبارة تحل محل مصطلح « موضوعي »)، وإن أثبت المصطلح قصوره التفسيري فهو « أقل تفسيرية » (وهي عبارة تحل محل مصطلح « ذاتي »).

إن التفسيرية تتمرد على كلٍّ من الموضوعية المادية المتلقية والذاتية المغلقة بأن تنطلق من تقبُّل ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وبالتالي ثنائية الذات والموضوع، ولا تحاول إلغاءهما وإنما تحاول الوصول إلى المنطقة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع، فهي تستعيد الفاعل الإنساني في كل تركيبيته. إن المنهج التفسيري لا يهدف إلى حشد أكبر قدر ممكن من المعلومات ورصدها في حد ذاتها بطريقة سلبية متلقية (فالحاسوب يقوم بهذا على أكمل وجه). فالحقائق غير الحقيقة؛ فالحقائق معطى مادي مصمت، أما الحقيقة فهي ثمرة عملية إبداعية يقوم بها العقل الإنساني فيقوم بالربط بين المعلومات واستخلاص أنماط متكررة منها، من خلال عملية تجريد إبداعية. إن التفسيرية تنطلق من إدراك أن ما يرصده الباحث بشكل مباشر هو مجرد مادة خام، وبالتالي فالأرقام والإحصائيات والمعلومات والحقائق ليست نهائية؛ ولذا فالمنهج التفسيري يحاول تجاوز المضمون الواضح المباشر والمعلومات المتراكمة، ويهدف إلى تصنيف المعلومات وتنظيمها وتحديد الجوهري والهامشي منها، ثم وضعها داخل نمط متكرر، وأن يرصد العوامل المكونة للظاهرة الإنسانية في تفاعلها، وفي تأثير الخارج المادي في الداخل الإنساني، والداخل

الإنساني في الخارج المادي، والذاتي في الموضوعي، والموضوعي في الذاتي. كل هذا يتم بهدف اكتشاف العلاقات التي تكوِّن الظاهرة حتى يمكن تفسيرها (وهذا ما لا يمكن للحاسوب أن يقوم به)، وصولًا إلى بنية الفكر أو الظاهرة وأبعادها المعرفية والعلاقات الكامنة التي تشكِّل هويتها ومنحناهما الخاص. إن هدف العملية البحثية من منظور المنهج التفسيري ليس حشد المعلومات وإنما تفسيرها، أي أن مركز العملية البحثية ينتقل من عالم الأشياء والمعلومات إلى العقل الإنساني الفعَّال بما فطره اللّـه فيه من مقدرات وأفكار أولية.

***

النموذج المعرفي

أشرنا إلى أن المنهج التفسيري يهدف إلى وضع الحقائق داخل نمط متكرر، هذا النمط المتكرر هو النموذج، ونحن نعرف النموذج بأنه بنية تصورية يجردها العقل البشري من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيبًا خاصًّا وينسقها تنسيقًا خاصًّا؛ بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع. وعملية التجريد هذه يمكن أن تتم بشكلٍ غير واعٍ إلى أن تأخذ شكل خريطة إدراكية، يستبطها الإنسان تمامًا ويحملها في عقله ووجدانه؛ فتحدد طريقه ومجال إدراكه للواقع المباشر المحيط به، فيقوم بتهميش بعض التفاصيل وتأكيد البعض الآخر، بحيث يراها هامَّة ومركزية (وهذا هو مصدر التحيزات الكامنة).

وكلمة « نموذج » كما أستخدمها هي قريبة في معناها من كلمة (Theme) الإنجليزية، وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما، والتي تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة، كما أن الكلمة قريبة في معناها من مصطلح « النمط المثالي » (Ideal Type) الذي استخدمه ماكس فيبر كأداة تحليلية. والنمط المثالي ليس حقيقة إمبريقية أو قانونًا علميًّا، وإنما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها على الواقع. أي أننا نقوم بصياغة نموذج افتراضي يكون بمثابة صورة مصغرة، نتصور أنها تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها، وهذا أمر حتمي لكلٍّ من الإدراك الإنساني اليومي ولإجراء أي بحث؛ وإذا كان الأمر كذلك فمن المستحسن أن ندرك أنه لتحليل سلوك البشر لا بد أن نحاول الوصول إلى النموذج الإدراكي، الذي يحدد إدراكهم لواقعهم ثم نقوم بتجريده

ونستخدمه في تفسير سلوكهم (وهذا ما نسميه « النموذج التحليلي »). ومثل هذا النموذج قادر على تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة لا كمضامين متناثرة وإنما كبنية متكاملة متداخلة، وكمجموعة من العلاقات الحية.

إن من يستخدم النموذج كأداة تحليلية لا يتلقى الحقائق في سلبية، وإنما سيقوم برصدها في دقة بالغة، ثم يقوم بعد ذلك بتفكيكها والربط بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينتظم الظواهر المتشابهة (فإن كان الرصد عملًا موضوعيًّا، فالتجريد والتركيب عمل ذاتي اجتهادي توليدي)، ومن خلال الأنماط المتكررة يمكن إدراك المعلومات لا كذرات متناثرة وإنما كشبكة علاقات ذات دلالة. ما يحدث هنا هو أن الباحث يجرِّد من مجموعة الحقائق المتناثرة المتوفرة لديه أنماطًا متكررة تكوِّن صورة في ذهنه يتصور أن العلاقة بينها تشاكل العناصر المكوِّنة للواقع وللعلاقة بينها، فهي تصبح خريطة معرفية، أو نموذجًا إدراكيًّا، وهو في محاولته نحت النموذج هذه لا يستبعد خياله أو حدسه أو قيمه أو تحيزاته، بل إنه يمكن أن يستجيب بكل كيانه.

وإذا كنا قد بدأنا في العالم الموضوعي فنحن ننتهي فيه؛ إذ يمكن اختبار المقدرة التفسيرية للنموذج التحليلي على محك الواقع، ويمكن إثراء النموذج وزيادة تركيبيته ومقدرته التفسيرية من خلال اختباره، وبالتالي لا يوجد خوف من ذاتية التجريد والتفكيك والتركيب.

ومن خلال النماذج التحليلية يمكن أن نقوم بعمليات ذهنية فنقول: إن كان كذا فمن الممكن أن يكون كذا، ثم نختبر هذا الافتراض الجديد الذي وُلِّد من النموذج بالعودة للواقع. والعلاقة بين النموذج التحليلي والواقع علاقة حلزونية؛ إذ إننا نحتنا النموذج الافتراضي عن طريق معايشتنا لواقع ما، وعن طريق تأملنا فيه، وعن طريق قراءتنا وتمحيصنا. وبعد نحت النموذج نُعمل فيه الذهن والفكر لنولِّد علاقات افتراضية، تكثفه وتصقله، ثم نعود به إلى الواقع، فينيره لنا، ولكن الواقع في كثير من الأحيان، يتحدى النموذج فيعدله ويزيد كثافته وصقله. الحركة إذن من الواقع إلى العقل ومن العقل إلى الواقع، وأثناء هذه العملية الحلزونية يزداد النموذج التحليلي كثافة وصقلًا وحيوية، ومن ثَمَّ تزداد مقدرته التفسيرية والتحليلية.

والنموذج المعرفي التحليلي يشبه الصورة المجازية المنفتحة على الواقع، وهو كصورة

مجازية يعبِّر عن جوهر الواقع كعلاقات متشابكة، دون أن يكون لصيقًا به. وحينما نقول صورة مجازية فنحن لا نعني شيئًا خياليًّا هبط علينا من القمر، وإنما نتحدث عن وسيلة لإدراك ما لا يمكن إدراكه بشكل مباشر نظرًا لتركيبيته. وهناك من يظن أن الصور المجازية زخرفة وأنها محسنات لفظية، ولكنها في واقع الأمر أبعد تمامًا عن ذلك، فهي مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية، بل هي جزء أساسي من نسيج اللغة ذاتها وعملية التفكير، ويتسم النموذج بأنه مجرَّد ومتبلور وفضاؤه متحرِّر إلى حدٍّ ما من الزمان والمكان؛ ولذا فهو يتسم بقدر من الثبات والتجريد؛ ولذا فإنه يمكن من خلال النماذج قراءة الواقع المتغيِّر المتنوع وإدراك الوحدة الكامنة وراء التنوع، ولكن المسألة ليست بالسهلة أو اليسيرة، خاصةً حينما يكون الحديث عن « نموذج حضاري »؛ فدراسة الأبعاد والاتجاهات الحضارية والتعميم بخصوصها أمر محفوف بالمخاطر، فهي عناصر غير محسوسة أو ملموسة، توجد كامنة في الواقع داخل آلاف التفاصيل التي لا يمكن فصلها الواحدة عن الأخرى، وهي ليست تفاصيل مادية بل ترتبط بمعنى رمزي ويدركها الفاعل الإنساني من خلاله، ولذا فالتعميم بناءً على مثل هذه الأبعاد والاتجاهات أكثر خلافية وأقل يقينية من التعميم بناءً على العناصر الاقتصادية والاجتماعية. ومن ثَمَّ، فنحن نتحدث عن « النموذج الحضاري الغربي الحديث »، مثلًا، بكثير من الحذر والتحفُّظ، ولا نزعم بأية حال أن هذا النموذج المجرد هو ذاته الواقع الحضاري الغربي المتعيِّن.

ويجب أن نميز بين النموذج المهيمن الفعال والنماذج الهامشية؛ فداخل أي تشكيل حضاري أو تجمع إنساني يوجد نماذج إدراكية عديدة. ففي الغرب يوجد يمينيون ويساريون من دعاة الحداثة، وهناك أيضًا يمينيون ويساريون يتصدون لها، وهناك دعاة للتقدم المادي الدائم والمستمر، وهناك من الخضر من يرفضون مثل هذا النموذج، وهناك دعاة الإمبريالية والداروينية، وهناك مدافعون عن الإنسانية وحقوق الإنسان والعدالة. هذا التنوع في الرؤى والنماذج موجود في كل الحضارات، ولكن هناك ما يسمى النموذج المهيمن الفعال، وهو عادةً النموذج الذي تتبناه النخبة السياسية والاقتصادية والعسكرية الحاكمة، وتشيعه من خلال المؤسسات التربوية والإعلامية المختلفة، وتدير المجتمع على أساسه، وعادةً ما يتجذر هذا النموذج في وجدان الجماهير وتستبطنه، بحيث يصبح خريطتها الإدراكية الذي تدرك الواقع وذاتها من خلالها، ولكن نظرًا لوجود النماذج

الأخرى التي تم تهميشها فإنها تتحدى النموذج الفعال المهيمن، وفي اللحظات الثورية والانقلابية تهمشه وتحتل هي المركز بدلًا منه.

والنموذج لا بد وأن يكون له بعدٌ معرفيٌّ، ونحن نتحدث عن «النموذج المعرفي» أي النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني (وكلمة « كلي » تفيد الشمول والعموم، بينما تعني « نهاية الشيء » غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء). وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله - الطبيعة - الإنسان. ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية)، ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وفي محاولة دراسة صورة الإنسان الكامنة في أي نموذج معرفي، **يستطيع الدارس أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية يجمعها كلها عنصر واحد، هو الكمون في مقابل التجاوز:**

أ - علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة: هل الإنسان وجود طبيعي/ مادي محض، أم أنه يتميَّز بأبعاد أخرى لا تَخضَع لعالم الطبيعة/ المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)؟

ب - الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ ما هو المبدأ الواحد في الكون، أو القوة المحركة له، الذي يمنحه هدفه وتماسكه، ويضفي عليه المعنى، هل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

جـ - مشكلة المعيارية: من أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

ونحن نضع التحليل السياسي والاقتصادي، ذلك التحليل الذي يكتفي بالرصد المباشر للعناصر السياسية والاقتصادية في الوجود الإنساني ويُهمِّش العناصر الأخرى، مقابل التحليل المعرفي. ومع هذا، لا بد أن يُعبِّر أي خطاب سياسي اقتصادي، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكل قول وكل نص يحتوي على نموذج معرفي إما ظاهر أو كامن. ومعرفة البعد المعرفي في النموذج يعني معرفة تحيزات هذا النموذج وحلاله وحرامه. فالإنسان الغربي، على سبيل المثال، حينما سيطر عليه النموذج المادي الصراعي الداروني جعل من نفسه مركزًا للكون ومرجعية ذاته وذروة التقدم، فجيَّش جيوشه وانطلق في

ربوع المعمورة؛ ولذا حينما كان يحل على أرض، كان لا يرى سكانها، أو إذا رآهم فإنهم كانوا يمثلون بالنسبة له مادة، تمامًا مثل الأرض التي كان يحتلها.

النموذج المعرفي يتجاوز المضمون بل والشكل بالمعنى السطحي؛ ليصل إلى العلاقات الأساسية التي تربط بين العناصر المختلفة المكونة للظاهرة، وهذا مختلف تمامًا عن تصور دعاة البنيوية لفكرة النموذج، فهم يتبنون أساسًا نماذج لغوية أو أنثروبولوجية عامة مجردة، بل ونماذج رياضية يرصدون وجودها في كل الظواهر في كل زمان ومكان، بغض النظر عن خصوصيتها وتفردها؛ ولذلك فالبنيوية تنكر التاريخ والزمان؛ لأن تجريديتها تجعلها تصل إلى بنايا ثابتة جامدة شبه مطلقة لا علاقة لها بتركيبية الإنسان التي لا يمكن ردها إلى أي قانون عام خارجها. أما رؤيتنا نحن للنموذج فأكثر تركيبية وإنسانية، فالنموذج ليس له وجود إمبريقي، ومع هذا فإن الباحث يقوم بتجريده من خلال قراءته المتعمقة لنصوص وظواهر متماثلة مختلفة، محاولًا الوصول إلى ما هو عام وخاص فيها وكيف يتقاطعان؛ ولذلك فهو يتجاوز النصوص والظواهر إلى حد ما، ولكنه لا يصل إلى مستوى عالٍ من التجريد بحيث يفقد الصلة بخصوصية النصوص والظواهر موضع الدراسة، أو باللحظة التاريخية التي توجد فيها، بل إن التاريخ أو البعد الزمني يشكِّل أحد عناصر النموذج الأساسية الذي يمنحه كثيرًا من خصوصيته وتفرده، ويمكن تجاوز اللازمنية النسبية للنموذج بتطوير مفهوم « المتتالية النماذجية »، وهي أيضًا رؤية تصورية نماذجية جرَّدها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر في نموِّها وتطورها عبر حلقات مختلفة، تتحقق عبر الزمان. فيمكن التحدث عن « نموذج عصر النهضة في الغرب » (من القرن السادس عشر إلى القرن السابع عشر)، ثم عن « نموذج عصر العقل والاستنارة » (القرن الثامن عشر) ثم عن « نموذج عصر الثورة الصناعية والرؤية الرومانسية » (القرن التاسع عشر)، وأخيرًا « نموذج أزمة الحداثة »، مع إدراك أن كل هذه النماذج إنما هي حلقات لنموذج واحد هو « نموذج الحداثة الغربية وانتقالها من عصر التحديث والصلابة إلى عصر ما بعد الحداثة والسيولة ».

واستخدام النماذج التحليلية، هو دعوة للابتعاد عن الإصرار على مستوى عالٍ من اليقينية، وأن نبحث عن مستوى من اليقينية في العلوم الإنسانية يختلف عنه في العلوم الطبيعية. فمستوى اليقينية الذي نطمح له في دراستنا لتاريخ العباسيين، أو لعلاقة

الرومانسية بالصهيونية، تختلف عن مستوى اليقينية في دراسة عن تكوين الأرض في مديرية البحيرة أو منسوب المياه الجوفية فيها؛ فالعناصر المكونة للظاهرتين الأوليين عناصر مركبة، بعضها مجهول لدينا، وربما قد يظل مجهولًا أبد الآبدين. كما أن العلاقة بين عنصر وآخر وتأثير الواحد في الآخر أمر صعب التحقُّق منه، ومن هنا كانت ضرورة النماذج الافتراضية، ومن هنا أيضًا البحث عن مستوى معقول من اليقينية، يتناسب مع نوعية الظاهرة التي ندرسها. فإن كانت الظاهرة ظاهرة مادية بسيطة، مثل غليان الماء عند ١٠٠ درجة مئوية، فيمكن أن نصل إلى مستوى عالٍ من اليقينية، ولكن إن كانت الظاهرة هي الثورة التجريدية أو علاقة البروتستانتية بالرأسمالية فالأمر جدُّ مختلف.

إن صياغة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية عديدة متنوعة ومتناقضة؛ فالنموذج لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها (كما قد يتراءى للبعض)، وإنما هو - كما أسلفنا وكما نُصرُّ دائمًا - ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له، ومعايشته والتفاعل معه، ودراسته والتأمل فيه وتجريده. وبعد التوصل إلى نموذج يتم اختباره وإثراؤه وإعادة اختباره (إلى ما لا نهاية). إن النموذج كأداة تحليلية يربط بين الذاتي والموضوعي، ولذا يمكن القول بأن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، والانفصال والاتصال. وهو يفتح مجال البحث العلمي من خلال الخيال الإنساني ومقدرته على التركيب وعلى اكتشاف العناصر والعلاقات الكامنة، ولكنه في الوقت نفسه يكبح جماح هذا الخيال بأن يجعل النتائج خاضعة للاختبار، وهي مسألة تقع خارج ذاتية من صاغ النموذج. وبدون كل هذه العمليات المركبة، يحل محل النموذج التحليلي المركب فرضية اختزالية شائعة (أي نموذج اختزالي شائع)، وتصبح الملاحظة عملية اختزال للواقع ويصبح البحث عملية توثيق أفقية مملة، هي تأييد للأطروحات السائدة في حقل ما.

طريقة صياغة النموذج:

- تبدأ عملية صياغة النموذج بإدراك أن المعطيات الحسية في ذاتها لا تقول شيئًا، وأن المعلومة ليست النهاية وإنما البداية، وأنها ليست حلًّا للإشكالية وإنما هي الإشكالية ذاتها؛

فإن قُلت: إن زيدًا ضرب عمرًا فهذا مجرد خبر يحتمل الصدق أو الكذب في ذاته، كما يقول البلاغيون العرب. ولا يمكن إقرار مدى صدقه أو أهميته أو دلالته، كما لا يمكن فهمه في ذاته، فهو حدث مادي محض. كما لا يمكن التعميم منه، فهو يكاد يكون دالًّا دون مدلول (كلامًا دون معنى). أو ذا معنى خاص جدًّا أو معنى عام جدًّا، تمامًا كما لو قُلت: « فستان أحمر » و« قطة زرقاء » ولن يُضير كثيرًا إن أضفت و« كلب أخضر ».

○ يجب أن يُدرك الباحث أنه لا يأتي للنص أو للظاهرة بعقل يشبه الصفحة البيضاء، وإنما بعقل مُثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية، وهذا ما سماه بروفسير ديفيد كارول (David Carroll) « ما قبل الفهم » [بالإنجليزية: بري أندرستاندنج (pre - understanding)]، وهذا لا يعني بالضرورة السقوط في الذاتية، بل بالعكس فإدراك الباحث أنه يأتي للظاهرة وللنص مسلحًا (أو مثقلًا) ببعض الأفكار والتساؤلات والتحيزات والمسلمات، يجعله قادرًا على الاحتفاظ بمسافة بينه وبين هذه الأفكار والتحيزات والمسلمات وإخضاعها للتساؤل وتجاوزها إن ظهر عجزها التفسيري. كما أن إدراكه لوجود مقولات قَبْلية كامنة فيما قبل الفهم أو الفهم المسبق تنقذه من السقوط صريع المقولات العامة المهيمنة التي نقبلها باعتبارها حقائق كلية نهائية (مثل التقدم - الصراع - البقاء) ولا نُخضعها للتمحيص. ومعظم هذه المقولات في حالتنا مستوردة من العالم الغربي.

○ صياغة النموذج في جوهرها هي عملية تفكيك للظاهرة (أو النص) وإعادة تركيب لها.

○ تبدأ عملية التفكيك بأن يُقسِّم الباحث الظاهرة أو النص إلى وحدات منفصلة بعضها عن البعض.

○ يقوم الباحث بعد ذلك بتجريد هذه الوحدات، أي عزلها إلى حدٍّ ما عن زمانها ومكانها المباشر وعن ماديَّتها المباشرة (فهو بهذه الطريقة وحدها يمكن أن يربط الواحدة منها بالأخرى وبغيرها من التفاصيل).

○ يربط الباحث هذه الوحدات الصغيرة ويجعل منها مجموعات أكبر.

○ يُجرِّد الباحث هذه المجموعات الأكبر، ثم عليه بعد ذلك أن يربط بينها وأن يضع

كلَّ مجموعة من المجموعات المجردة المتشابهة داخل نمط مستقل، إلى أن يضع كلَّ المجموعات (بكلِّ ما تحوي من وحدات وتفاصيل) داخل أنماط مختلفة.

○ يقوم الباحث بعد ذلك بتجريد هذه الأنماط نفسها، ويحاول من خلال عمليات عقلية استنباطية أن يُدخلها في أنماط من التشابه والاختلاف أكثر تجريدًا. عندئذٍ، ستبدأ العبارات المحايدة والتفاصيل المتناثرة تكتسب معنى محددًا أو أبعادًا أكثر عمقًا، وتبدأ ملامح النموذج في الظهور.

○ حتى هذه اللحظة يتحرك الباحث داخل حدود الظاهرة أو النص لا يفارقهما، فهو يقوم بعمليات تجريد من الداخل، ولكن لا بد أن يترك تلك الحدود ويتحرك خارجها؛ إذ لا بد أن يحاول المقارنة بين ما توصَّل إليه من أنماط (وتفاصيل وإشكاليات) وأنماط مماثلة خارج الظاهرة نفسها، فهذا من أفضل السبل للتوصل إلى أنماط ذات مقدرة تصنيفية وتفسيرية عالية.

○ من المهم بمكان أن يدرك الباحث أن عملية صياغة الإشكاليات الأساسية، والتوصل للنمط الأساسي الكامن وتصنيفه وإعطائه مضمونًا متعينًا لا يمكن أن تتم من خلال تحليل داخلي بنائي محض وحسب، وإنما من خلال معرفة الباحث بالأنماط (والإشكاليات) التاريخية والثقافية المحيطة بالظاهرة أو النص والتي تشكل مرجعيتها؛ ولذا لا بد أن يقوم الباحث بتثقيف نفسه فيما يتصل بالموضوع موضع الدراسة حتى يصبح أفقه أكثر اتساعًا من أفق اللحظة المباشر والإدراك المباشر للظاهرة.

○ لا بد أن يُركِّب الدارس مجموعة من الأنماط الافتراضية ويجرب مقدرتها التفسيرية، فيستبعد الأنماط ذات المقدرة التفسيرية الضعيفة، ويُبقي الأنماط ذات المقدرة العالية إلى أن يكتشف الأنماط الأكثر تفسيرية فيُعدِّلها ويُكثِّفها.

○ لا بد أن يرصد الباحث الأنماط من خلال عدة متتاليات: متتالية مستقرة لها مقدرة تفسيرية عالية وتتعامل مع ما هو كائن، وأخرى احتمالية تتعامل مع ما هو كائن وما يمكن أن يكون، وثالثة مستحيلة بمعنى أن يكون جاهزًا لإدراك لحظات الانقطاع الكامل.

○ يُلاحَظ، في عملية البحث عن أنماط، أن الدارس لا بد أن يبدأ بملاحظة ما يمكن تسميته « التفاصيل القلقة »، فهي غير مستقرة ولا تتبع نمطًا واضحًا، وبالتالي قد تقوده إلى أنماط جديدة.

○ الصور المجازية منبع خصب للوصول إلى النماذج التحليلية أو الكامنة، فالصورة المجازية ترجمة مباشرة غير واعية أحيانًا لطريقة تنظيم النص؛ ولذا لا بد وأن يحاول الباحث رصد التعبيرات المجازية وتحليلها؛ لأنه سيصل من خلالها إلى الأنماط الكامنة في النص.

○ أثناء عملية التجريد، يجب أن تظل عيون الباحث على التفاصيل حتى لا يتوه في الكل ويهمل الجزئيات، وحتى لا يطفو على سطح العموميات مهملًا المنحنى الخاص للظاهرة.

○ أثناء محاولة الوصول إلى الأنماط الكامنة، لا بد أن تتضمن الأنماط والمتتاليات الافتراضية عناصر من الواقع كما هو في الحقيقة، وعناصر من الواقع كما يتخيله الآخر، ومن الرموز التي يدرك الواقع من خلالها، ومن المعاني التي يُسقطها عليه، كما لا بد أن تتضمن الحدود الواقعية المادية والإمكانيات الكامنة والطموحات المثالية، فبدون تضمين هذه العناصر في النمط الافتراضي ستُستبعَد العناصر غير المادية ولن يتم رصدها.

○ ستؤدي هذه العملية (بإذن اللّـه) إلى الوصول إلى إدراك النمط الأساسي الكامن وراء كل هذه الأنماط المتشابهة أو المتنوعة والمتناقضة.

○ بعد هذه العملية، لا بد أن يحاول الباحث اكتشاف البُعد المعرفي الكامن وراء كل هذه الأنماط، فهو وحده الذي سيحدد جوهر الرؤية الكامنة للكون وراء الأنماط (رؤية الإنسان والطبيعة والإله).

○ عند هذه النقطة، يمكن للباحث أن يعيد ترتيب الأنماط وتركيبها حسب أهميتها، وأن يربط بعضها ببعض داخل منظومة متكاملة بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل ما يُتصوَّر أنه العلاقات الجوهرية بين عناصر الواقع.

○ بعد تصاعد معدلات التجريد وظهور الأنماط الأساسية وربطها داخل منظومة متماسكة، وبعد أن يتوصل الباحث إلى معالم النموذج التحليلي الذي يمكن من خلاله فهم الظاهرة أو معالم النموذج المعرفي الكامن في النص، ينبغي أن يدرك أن هذه ليست النهاية، بل هي بداية عملية جديدة؛ إذ يتعيَّن عليه العودة إلى النص أو الظاهرة لاختبار المقدرة التفسيرية للنموذج (الذي صاغه أو اكتشفه)، فقد يكتشف الباحث بعض العناصر أو الجوانب التي لم يتوجه إليها النموذج، فيحاول أن يوسِّع نطاقه حتى يستوعب هذه

العناصر ويفسرها. ثم يعود الباحث بعد ذلك ليختبر النموذج مرة أخرى، فعملية الصياغة عملية حلزونية، لا نهائية، مستمرة ما دامت التطبيقات ممكنة على حالات مختلفة، ولا شك في أن النموذج يزداد ثراءً بتعدد تطبيقاته، بل قد تتغيَّر هويته تمامًا بعد أن يحاول تفسير بعض الحالات التي تشكل انقطاعًا جذريًّا.

○ يستطيع الباحث أن يزيد من ثراء النموذج (وتماسكه وترابطه) بأن يُجري بعض العمليات العقلية الاستنباطية، ويتخيل مواقف مختلفة لم تتحقق في الواقع.

○ إذا تمت عملية التفكيك والتركيب في إطار اختزالي، فإن ثمرة العملية ستكون نموذجًا اختزاليًّا، أما إذا تمت في إطار مركب، فإن الثمرة ستكون نموذجًا مركبًا.

○ إن تمت عملية التفكيك والتركيب في إطار نموذج مستقر مهيمن فهي عملية تطبيقية، ولكن بإمكان الباحث أن يقوم بعملية تفكيك وتركيب في إطار نماذج ومسلمات جديدة، وهو ما يؤدي إلى إعادة تفسير المعلومات تفسيرًا جديدًا ومن ثم يُعاد تصنيفها على أسس جديدة، وحينذاك يكون النموذج نموذجًا تأسيسيًّا.

○ من الضروري أن يدرك الباحث أن عملية التجريد (بما تنطوي عليه من تفكيك وتركيب) هي تكتيك منهجي؛ فعناصر أية ظاهرة هي في نهاية الأمر غير منفصلة عن بعضها البعض ولا عن الظاهرة التي تنتمي إليها، فالظاهرة توجد ككل مُتعيِّن غير قابل للتجزيء؛ ولذا لا بد أن يذكِّر الباحث نفسه أن النموذج أشبه بالصورة المجازية التي لا تعكس الواقع وإنما تفسره، ولا تحيط بكل تفاصيله وإنما تحاول الوصول إلى جوهره.

○ يمكن القول بأن عملية التفكيك والتركيب ونحت النماذج هي عملية « استنطاق » (أي « دفعه إلى النطق »). فما يحدث، هو أن الباحث حين يتوصل للنموذج الكامن في نصٍّ ما، ويحدد مفرداته ومفاهيمه الأساسية الكلية فإنه يصبح في مقدوره إضافة مفردات ومفاهيم أخرى غير منظورة، ولكنها مُتضمَّنة في النص (ما بين السطور)، وتُستخدَم هذه الكلمات والمفاهيم في ملء بعض الفراغات التي قد توجد في النص أو الظاهرة. وبهذه الطريقة، نحدد المعنى الدقيق لمفردات نص أو ظاهرة، عن طريق ربط الجزئي بالكلي والظاهر بالكامن. والنموذج، بهذا، يوضح المسلمات (أو الكليات القَبْلية) الكامنة في الخطاب الإنساني، كما يوضح المعنى المقصود من المفردات.

○ يتم تشغيل النموذج من خلال عمليتي تفكيك وتركيب تشبه تمامًا عملية صياغة النموذج.

ويمكننا الآن أن نضرب مثلًا بإحدى الظواهر، ولتكن واقعة ضرب زيدٍ لعمرو، حيث يمكن أن نرصد عدد المرات التي ضرب فيها زيدٌ عمرًا، وطريقة ضربه له، والأداة المستخدمة في عملية الضرب، ومن زَوَّد عمرًا بها؟ ويمكن أن نسأل هل يضرب زيدٌ عمرًا أم أنه يضرب آخرين أيضًا؟ وما السمة الأساسية في هؤلاء الذين يضربهم زيد؟ ونبدأ في تجربة هذه العناصر ونسأل: هل من يضربهم زيد من الفقراء أم هم من الأغنياء؟ من السود أم من البيض؟ من الذكور أم من الإناث؟ وهل الضرب يتم كل يوم أم في فصول معينة؟ ثم بعد قراءة كُتب التاريخ، نسأل: لِمَ استولى جدُّ زيد على أرض عمرو؟ هل هناك علاقة بين الضرب والاستيلاء على الأرض؟ وما مصلحة زيد في عملية البطش المستمرة هذه؟ هل يدرك كلٌّ من زيدٍ وعمرو طبيعة علاقتهما؟ هل يقبلانها، أم أن عمرًا يرفضها ويتمرد عليها؟ ما رؤية الكون الكامنة في هذه العلاقة؟ هل يريد زيد أن يجعل من عمرو مادة استعمالية يوظِّفها لحسابه؟ وهل يرى عمرو نفسه باعتباره مادة أم يرى نفسه باعتباره بشرًا كاملًا؟

ولنضرب مثلًا آخر بنصين مكتوبين، وهما حديثان شريفان: قال رسول اللّه ﷺ «**عُذِّبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت جوعًا فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها، ولا سقتها إذ هي حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض**»(١). أما الحديث الثاني: فهو قول رسول اللّه ﷺ: «**بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش فنزل بئرًا فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر اللّه له، فغفر له**» قالوا: يا رسول اللّه وإن لنا في البهائم أجرًا؟ فقال: «**في كل ذات كبد رطبة أجر**»(٢)، (أي في كل حي من الحيوان والطير ونحوهما).

وبإمكان الباحث أن يقوم بتقسيم الحديثين إلى مضامين أو وحدات مختلفة تشكِّل

---

(١) أخرجه البخاري – في كتاب أحاديث الأنبياء، باب (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم...) الحديث (٣٤٨٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب المظالم والغصب، باب الآبار على الطرق إذا لم يتأذ بها، الحديث (٢٤٦٦).

عناصرهما الأولية، ويمكن القول بأن العناصر الأولية في الحديث الأول هي: امرأة - قط - جوع - زيادة الجوع - موت - جهنم. أما العناصر الأولية في الحديث الثاني فهي: رجل - كلب - عطش - سُقيا - حياة - جنة.

إذا نظرنا للحديثين من منظور المضمون المباشر فإنهما سيبدو أنهما كما لو كانا متناقضين، ففي الحديث الأول امرأة وفي الثاني رجل، وفي الأول هرة وفي الثاني كلب، وفي الأول جوع وفي الثاني عطش، وفي الأول بطش بالحيوان وزيادة الجوع، وفي الثاني رفق بالحيوان وري للعطش، وينتهي الحديث الأول بالموت وجهنم، وينتهي الثاني بالحياة والجنة. وتحليل المضمون السطحي دائمًا يقف عند هذا المستوى لا يتجاوزه وينهمك الباحث في إحصاء عدد الكلمات!

ولا بد أن نزيد مستوى تجريدنا قليلًا بحيث تتجاوز عناصر كل حديث الفضاء الزماني والمكاني المباشر لكل منهما، حتى يمكن رؤيتهما في علاقة كل منهما بالآخر، وستأخذ عملية التجريد الشكل التالي: المرأة والرجل يجردان إلى إنسان - القطة والكلب: حيوان - الجوع والعطش: حالة طبيعية (حياة - موت) - البطش بالحيوان وزيادة الجوع والرفق بالحيوان وري العطش: فعل إنساني - موت القطة وحياة الكلب: نتيجة مادية - الجنة والنار: نتيجة روحية.

ثم نزيد من التجريد على النحو التالي: فاعل - مفعول - فعل - عاقبة. والإنسان هو الفاعل، والحيوان هو المفعول به، وثمة فعل يؤدي إلى نتيجة.

ويمكن عند هذه النقطة، أن نرتفع بالعملية التجريدية إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون. ولا بد من معرفة بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (الاستخلاف - الأمانة - وضع الإنسان في الكون) فهذا سيساعدنا على الوصول إلى البُعد المعرفي، وإلى تحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به)، ومن كل هذا سنستنتج أن الحديثين يتحدثان عن علاقة الإنسان بالطبيعة وهي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يُوجَد في مركز الكون لأن اللّـه كرَّمه وحباه عقلًا وحكمة، وقد أعطاه اللّـه الطبيعة، ولكنه ليس صاحبها فقد استخلفه اللّـه فيها وحسب، وقد قَبل هو أن يحمل الأمانة؛ ولذا فلا يجوز أن يبددها وكأنه وحده في الكون: كائن لا متناه متأله.

لا بد أن نشير هنا إلى الفلسفة البنيوية التي ترصد الواقع من خلال نماذج رياضية ولغوية عامة وتظل تُصعِّد مستوى التجريد لتصل إلى ثنائيات متعارضة عامة أو قيمة لغوية لا تقل عمومية، وهذا المستوى من التجريد، وهذا المفهوم للنموذج يختلف تمامًا عما نطرحه هنا، وأعتقد أنه لا التحليل المضموني، الذي يكتفي بالمضمون المباشر الواضح، ولا التحليل البنيوي، الذي يجرد الحديث من أي مضمون ويحوله إلى بنية لغوية مجردة أو بنية هندسية طريفة خالية من المضمون - لا هذا ولا ذاك يفي بالغرض، ويمكننا أن نقول: إن التحليل النماذجي، بالمعنى الذي أطرحه للكلمة، لن يقوم بتحليل الحديثين للوصول إلى نماذج لغوية أو أنثروبولوجية عامة، وإنما سيجرد منهما نماذج معرفية تؤكد العام والخاص، وتتحرك من المضمون الخاص إلى البنية العامة المجردة دون أن تنسى خصوصية الحديثين. ويمكننا أن نرى الحديثين في هذا الضوء على أنهما يحاولان تحديد علاقة الرجل والمرأة بالقطة والكلب، أي علاقة الإنسان بالحيوان، بل والإنسان بالطبيعة. ويمكننا القول: إنها في جوهرها علاقة توازن مع الطبيعة (عُذبت المرأة في هرة) (بلغ هذا مثل الذي بلغ مني) (في كل ذات كبد رطبة أجر)، ولكنه توازن لا ينطوي على مساواة بين الإنسان والطبيعة ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. وإنما تفترض تميز الإنسان وتفرده ومسؤوليته. ففي الحديثين الشريفين الفاعل هو الإنسان (رجل أو امرأة)، والمتلقي هو الحيوان (قطة أو كلب)، والثواب والعقاب من نصيب الفاعل المسؤول. وإن تعمقنا لوجدنا أن بنية الحديثين تتسق مع النهج الإسلامي في التفكير، ومع البنية الكامنة في القرآن الكريم والحديث الشريف، ومع النموذج المعرفي الإسلامي وبنية الإسلام الفلسفية ككل.

ولنتخيل باحثًا يتعامل مع الحديثين الشريفين من منظور المضمون وحسب، لا شك أنه سيفشل في ربطها مع المفاهيم الكلية الإسلامية الأخرى، هذا على عكس عالم إسلامي على قدر كبير من الخيال والثقافة والاطلاع والمعرفة بالتراث الديني، كنصوص وكممارسات عبر التاريخ الإسلامي، مثل هذا العالم سيكون بوسعه القيام بتجريد النماذج المعرفية الكامنة في هذه النصوص وفي تلك الممارسات، وعلى تجريد النموذج المعرفي الكامن في الحديثين، سيكون بوسع هذا العالم أن يأخذ النموذج الذي جردناه بخصوص

التصور الإسلامي لعلاقة الإنسان بالطبيعة، باعتبارها علاقة اتصال وانفصال، علاقة استخلاف وليس علاقة هيمنة على الطبيعة أو إذعان لها، وسيكون بوسعه أن يزيد هذا النموذج كثافة بالعودة لبعض ممارسات الصحابة ﷺ وممارسات بعض المسلمين في إندونيسيا - على سبيل المثال - وممارسات المسلمين في العصر العباسي، ويمكنه أن يربط هذا النموذج المعرفي التحليلي بالموقف الإسلامي من الذبح الشرعي وقوانين الطعام، بل ويمكنه أن يربط هذا النموذج بفكرة السَّنَة القمرية الإسلامية (التي تخالف فصول الطبيعة بحيث يأتي رمضان في الصيف أحيانًا وفي الشتاء أحيانًا أخرى)، وبفكرة التقويم الإسلامي الذي يبدأ بالهجرة وليس بميلاد الرسول ﷺ باعتبار أن الهجرة عمل يقوم به فاعل بوحي من الخالق- عمل إنساني واعٍ، وليس عملًا طبيعيًّا مثل الميلاد.

النموذج المركب والنموذج الاختزالي:

النموذج الإدراكي - كما أسلفنا - هو في واقع الأمر خريطة إدراكية تحدد مجال الرؤية، وهذه الخريطة يمكن أن تأخذ شكلين:

١ - يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية ضيقة بسيطة سطحية أحادية نتيجة موقف موضوعي مادي متلقي، يتلقى المعلومات بطريقة مباشرة بدلًا من أن يحاول تفسيرها من خلال تفكيكها وإعادة تركيبها؛ ولذا يسقط صاحبها ضحية القوالب الإدراكية السائدة التي تشيعها السلطة بمؤسساتها الأمنية والإعلامية، فيحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية اختزالية.

٢ - يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية مركبة نتيجة موقف تفسيري اجتهادي منفتح يمكن لصاحبه أن يستوعب التناقض، وأن يقبل التنوع فيتجاوز القوالب السائدة، ويحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية مركبة.

و « النموذج التحليلي الاختزالي » (الذي يمكن أن يُشار إليه أيضًا بـ « النموذج البسيط » و « النموذج المغلق » و « النموذج الواحدي » و « النموذج المصمت » و « النموذج الموضوعي المادي المتلقي ») يتجه نحو اختزال العالم إما إلى عنصر واحد (مادي أو روحي) أو إلى عدة عناصر (عادة مادية) بسيطة.

أما « النموذج التحليلي المركب » (ويمكن أن نطلق عليه أيضًا « النموذج المنفتح » و « النموذج التعددي » و « النموذج الفضفاض» أو « نموذج التكامل غير العضوي »)

فهو نموذج يحتوي على عدة عناصر متداخلة مركبة، وهي عناصر تتسم بالاتساق الداخلي، ولكنها يمكن أيضًا أن تتسم بقدرٍ من التناقض.

ونجد أن النماذج المركبة ترفض الواحدية (المادية أو الروحية)، وتنطلق من الإيمان بأن هناك ثنائية أساسية في الكون، هي ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة التي تفصل بينهما مسافة لا يمكن اختزالها أو إلغاؤها. فالعالم مكوَّنٌ من أكثر من جوهر واحد، وهذا يعود إلى أن المبدأ المنظم للكون ومن ثَمَّ مركزه (الإله - المثل الأعلى - القيم غير المادية) ليس كامنًا في المادة، وإنما متجاوزًا لها وللعالم، قد يتبدى فيه ولكنه لا يتجسد من خلاله؛ ولذا لا يمكن أن يردَّ كل شيء إلى المادة. فثمة شيء في الإنسان يتجاوز السقف المادي. وثنائية النموذج المركب غير الإثنينية، فهي ثنائية تكاملية أو تفاعلية، فثمة تفاعل بين عنصري الثنائية. لكل هذا نجد أن النماذج المركبة نماذج منفتحة تقبل العام والخاص، وتقبل التنوع وتفاعل العوامل المختلفة المكونة للظاهرة الإنسانية، وهو لذلك قادر على أن ينقل صورة مركبة عن الواقع ولا يختزل أيًا من عناصره أو مستوياته المتعددة أو تناقضاته أو العوامل المادية والروحية، المحدودة واللامحدودة والمعلومة والمجهولة، التي تعتمل فيه.

أما عن صورة الإنسان الكامنة في النماذج المركبة، نجد الإنسان كائنًا مختلفًا عن الطبيعة/ المادة متميزًا عنها بسبب تركيبيته (وهي تركيبية مصدرها الإنسان نفسه في المنظومة الإنسانية الهيومانية، ومصدرها القبس الإلهي في الإنسان في المنظومة التوحيدية)، هذا الإنسان قد يشارك في بعض سمات النظام الطبيعي، وقد تسري القوانين الطبيعية وقوانين الأشياء على بعض جوانب وجوده (فهو يولد ويأكل ويمشي ويضاجع النساء ويمرض ويموت)، ولكنه لا يُردُّ في كليته إليها، وقد نعرف هذا الجانب أو ذاك من وجوده، ولكن تظل هناك جوانب (ربَّانية) مجهولة لا يمكن معرفتها أو إخضاعها للقانون المادي العام الواحد؛ ولذا، يظل هناك قانونان: واحد للإنسان والآخر للأشياء. وتنبع بعض جوانب فكر الإنسان من واقعه (المادي الطبيعي)، ولكنه لا يمكن أن يُردُّ في كليته إليه؛ لأن بعض هذا الفكر نابع من ذاته (الربانية الإنسانية غير الطبيعية) المتجاوزة لذاته المادية والطبيعية. لكل هذا، يشكل الإنسان ثغرة في النظام الطبيعي/ المادي، فهو كائن قادر على تجاوز الجوانب الطبيعية/ المادية في ذاته، وقادر على تجاوز الطبيعة/ المادة ذاتها أو تفصله مسافة عنها، وهي مسافة لا يمكن أن تُسد تمامًا (مثل المسافة التي تفصل

الخالق عن المخلوق)، فالجانب الرباني في الإنسان لصيق تمامًا بإنسانيته.

وتأخذ عملية التفسير (أو الاجتهاد) داخل النموذج المركب شكلًا مختلفًا تمامًا، فالمُفسِّر المجتهد لن يواجه الواقع بقانون عام أو افتراض عام أو شعار سياسي أو قالب لفظي جاهز أو صورة شائعة يُفسِّر به الواقع بأسره، وهو لن يقوم بمراكمة المعلومات عن الواقع بلا تمييز، بل سيواجه الواقع بنموذج منفتح يعرف مسبقًا أنه نموذج تصوري وأنه أداة تحليلية وحسب، فيختبر مقدرة النموذج التفسيري، ولكن عملية الاختبار ستقوم بتعديل النموذج وتفسيره، وعملية الاختبار تتلخص في محاولة تصنيف المعلومات التي يصل إليها صاحب النموذج المركب، وتفسير أكبر قدر ممكن من عناصر وأبعاد الواقع في تشابكها وتفاعلها دون محاولة تفسير الظاهرة ككل. وفي إطار النموذج المركب فإن أساس اختيار الحقائق، لا الحقائق نفسها، هو ما يشكل مدى صدقها من زيفها؛ فالصدق والكذب ليسا كامنين في الحقائق الموضوعية نفسها، وإنما في كيفية تناولها، وفي القرار الخاص بما يضم وما يستبعد منها؛ ولذا لا يصبح السؤال: ما الحقائق؟ ولكن: ما هي أهم الحقائق أو ما الحقائق الدالة؟ ويصبح ترتيب الحقائق هرميًّا حسب أهميتها أكثر أهمية من مجرد تسجيلها أفقيًّا بشكل متجاور، ويصبح تعريف ما هو مركزي وهامشي أهم من مجرد مراكمة المعلومات، وتصبح العلاقات بين المعطيات أكثر أهمية من المعطيات نفسها، وعلى كلٍّ، هذا هو جوهر الإبداع: اكتشاف علاقات جديدة في الواقع وتحديد ما هو مركزي وهامشي وتفكيك الواقع وإعادة تركيبه في ضوء هذا الاكتشاف.

وعلى المفسر أن يدرك أن النماذج الاختزالية ترى التاريخ باعتباره كيانًا يتحرك بطريقة واحدة ونحو نقطة واحدة، فبعض الرؤى المادية ترى التاريخ باعتباره يتخذ مسارًا واضحًا، مدفوعًا بالصراع الطبقي أو علاقات الإنتاج أو فكرة التقدم. ولا تختلف عن ذلك بعض الرؤى الدينية التي ترى التاريخ باعتباره تجسُّدًا للمشيئة الإلهية، وليس مجالًا للتدافع بين البشر؛ ولذا فأحداث التاريخ والواقع الإنساني ككل هي نتاج بطولة بطل أو بطلين، أو نتاج عقل واحد متآمر وضع مخططًا جبَّارًا وصاغ الواقع حسب هواه، أو نتاج نظرية ثورية فورية أو فكرة انقلابية جذرية، أو عودة مشيحانية (مهدوية) أو حتمية تاريخية أو بيئية أو وراثية أو العنصر الاقتصادي أو الدافع الجنسي، هذا المبدأ الواحد يمكن أن يكون روحيًّا (الإله - البطل - العقل الثوري - المؤامرة الكبرى)

أو ماديًا (قانون الحركة - العنصر الاقتصادي - العنصر الجنسي) أو روحيًا اسمًا، ماديًا فعلًا (نَفَس العالم - روح الشعب).

أما النموذج المركب فينكر وجود قوانين تاريخية عامة وحتمية، ويرى أن مقدرتها التفسيرية ضعيفة، ويطرح بدلًا من ذلك فكرة الأنماط التاريخية المتشابهة، وليست بالضرورة المتكررة والمتجانسة تمامًا؛ فالتاريخ لا يتطور بنفس المستوى ولا بنفس المعدل ولا بنفس الطريقة من مجتمع لآخر، بل إنه داخل المجتمع الواحد، يوجد من العناصر الخاصة ما يجعل من الضروري التأني والدراسة المدققة لتَفهُّم مسارات التاريخ المختلفة. وفكرة الأنماط المتشابهة، رغم أنها تنكر فكرة القانون العام فإنها لا تسقط في العبثية واللامعيارية.

ويمكن تلخيص نقاط قصور النماذج الاختزالية ومواطن قوة النماذج المركبة فيما يلي:

١ - من خصائص النماذج الاختزالية أنها قابلة للتوظيف ببساطة في أي اتجاه. فعملية الاختزال، كما بيَّنا، هي عملية فصل الحقائق والوقائع عن سياقها الاجتماعي والتاريخي، ومن ثَمَّ يمكن فرض أي معنى عليها، وتمرير أي تحيزات من خلالها، واستخلاص أية نتائج منها. ولنأخذ مثلًا التصور القائل: إن اليهود قوة خارقة، وأن نفوذهم واسع إلى درجة أنهم يهيمنون على الولايات المتحدة، بل على العالم الغربي بأسره. فهذا التصور الاختزالي يمكن أن يستخلص منه المرء ضرورة الحرب ضد هؤلاء اليهود، فهم الذين يحركون الولايات المتحدة، ومن ثَمَّ المسؤولون عن الغزوة الصهيونية، كما يمكن أن يؤدي هذا إلى الدعوة إلى ضرورة التحالف معهم، فهم لا سبيل إلى هزيمتهم، بل إن مثل هذا التحالف مع هذه القوة الباطشة قد يعود بالفائدة على من يتحالف معها. أما النموذج المركب فمن الصعب توظيفه؛ لأنه يعطي صورة تفصيلية مركبة عن الواقع، كما أنه يساعد في كشف التحيزات الكامنة في الظاهرة أو النص موضع الدراسة.

٢ - لا تفيد النماذج الاختزالية كثيرًا في عملية الممارسة؛ إذ إن الممارسة تتطلب نموذجًا تحليليًّا أكثر تفصيلًا ودقة وتركيبية يزوِّد الدارس بخريطة يعرف من خلالها كل نتوءات الواقع، وما هو مركزي منها وما هو هامشي، وما الوضع القائم والإمكانات الكامنة، ومَنْ العدو، ومَنْ الصديق، خريطة يفهم بواسطتها العناصر والانقسامات المختلفة في معسكر العدو ومدى كفاءته ودوافعه ومواطن ضعفه، وآلاف التفاصيل الأخرى التي

تظل بمنأى عن النموذج الاختزالي. فحينما تخبرنا بروتوكولات حكماء صهيون: أن اليهود هم أُس الشر، فماذا يفيد ذلك في الحرب اليومية ضد الجيب الاستيطاني الصهيوني؟ أما النموذج المركب فسيساعدنا على أن ندرك واقعنا وواقع من نتصدى له في كل أبعاده (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية)، وفي كل نتوئه وتعرجاته ومنحنياته، وهو ما يُحسِّن قدرتنا على تفسير كثير من الظواهر الإنسانية، ومن مقدرتنا التنبؤية، ويفيد كثيرًا في الممارسة.

٣ - تؤدي النماذج الاختزالية إلى السقوط في رؤية الآخر بطريقة عنصرية، فجوهر العنصرية هو عملية الاختزال هذه، التي تحوِّل الكل الإنساني المركب إلى عنصر واحد. أما النماذج المركبة فهي لا تختزل الآخر بل تراه في تركيبيته الإنسانية والعميقة، وتستعيد له إنسانيته وتركيبيته ومن ثم تُعرِّفه في قوته وفي ضعفه الحقيقيين، وفي مقدرته على الانتصار والانكسار وفي سياقاته المتعدِّدة.

٤ - تبنِّي النماذج الاختزالية هو تعبير عن كسل عقلي، ولكن هذا التبنِّي يزيد في الوقت نفسه من هذا الكسل؛ إذ إنه يصيب العقل بالشلل حتى نصبح موضوعيين متلقين تمامًا لكل ما يأتينا من حقائق صلبة دون تساؤل أو إبداع، على عكس تبني النماذج المركبة الذي يعبر عن مقدرة العقل على توليد النماذج التحليلية وعلى مقدرته على تجاوز الرصد المباشر.

٥ - يولِّد النموذج الاختزالي تفاؤلًا لا أساس له، كما يمكن أن يولِّد في نفس صاحبه اليأس والقنوط؛ إذ إنه قد يُصعِّد التوقعات التي لا تتحقق وقد يُخفي الإمكانات التي يمكن أن تتحقق في المستقبل. أما النموذج المركب فلن يُهوِّن أو يُهوِّل بل سيحدد لنا توقعاتنا وسيعرفنا بحدود إمكانياتنا.

لكلِّ هذا يصبح من الضروري (من الناحية المعرفية والأخلاقية بل والعملية) تَبنِّي نماذج أكثر تركيبًا من النماذج الاختزالية المادية.

واللّـه أعلم

***

الباب الرابع

النماذج التفسيرية في المنهجية الإسلامية

الفصل الثاني

إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن

أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

جامعة القاهرة

مُقـدِّمَة

من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام إلى بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية:

بعد عشرة أعوام من العمل البحثي الجماعي في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٨٦- ١٩٩٦م) والذي صدر عنه اثنا عشر جزءًا[1]؛ انقضت عشرة أعوام أخرى

---

(١) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (١٩٩٦م)، (١٢ جزء)، وهي:

- د. نادية محمود مصطفى: المقدمة، الدوافع، الأهداف، المنطلقات (في) المرجع السابق، الجزء الأول (المقدمة العامة للمشروع).
- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم، إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثاني.
- مجموعة باحثين: المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام (في) المرجع السابق، (جزء ٣).
- د. مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام (في) المرجع السابق، (الجزء ٤).
- د. أحمد عبد الونيس: الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام (في) المرجع السابق (الجزء ٥).
- د. عبد العزيز صقر: العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب (في) المرجع السابق (الجزء ٦).
- د. نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي (في) المرجع، الجزء السابع.
- د. علا أبو زيد، الدولة الأموية.. دولة الفتوحات (٤١- ١٣٢هـ/ ٦٦١- ٧٥٠م) من استئناف الدولة الأموية القوي والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب (في) المرجع السابق (الجزء ٨).
- د. علا أبو زيد، الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (١٣٢- ٦٥٦هـ/ ٧٥٠- ١٢٥٨م) (في) المرجع السابق، (الجزء ٩).
- د. نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (٦٤٢ - ٩٢٣هـ/ ١٢٥٨ - ١٥١٧م) (في) المرجع السابق، الجزء العاشر.
- د. نادية مصطفى، العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية (في) المرجع السابق، الجزء الحادي عشر.
- د. ودودة بدران، وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة (في) المرجع السابق، الجزء الثاني عشر.

شهدت مناقشة نتائج هذا المشروع واختباره في دوائر ومستويات عدة: كان من أبرزها مؤتمر عُقد في (١٩٩٧م)، وخبرة تدريس نظرية العلاقات الدولية من منظورات مقارنة في مرحلة الدراسات العليا لأعوام دراسية سبعة في الفترة (١٩٩٧- ٢٠٠٦م)[(١)]. ولقد توالت بين هاتين الخبرتين، وإلى جانبهما خبرات أخرى - بحثية أساسًا- انطلقت وانبنت على نتائج مشروع العلاقات الدولية من ناحية، كما ساهمت مخرجاتها في دعم العملية التدريسية من ناحية أخرى، ولقد تمثلت حصيلة خبرات هذه السنوات العشرة الماضية - البحثية منها والتدريسية - في النهوض ببناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية في إطار مقارن مع منظورات العلم الأخرى، وكجزء مندمج في هذا العلم من ناحية، ولاختبار تطبيقات هذا المنظور لدراسة وتحليل قضايا العلاقات الدولية، وخاصة موضع قضايا الأمة الإسلامية المعاصرة منها وتفاعلاتها وتحدياتها من ناحية أخرى[(٢)].

وبعبارة أخرى؛ إذا كانت سنوات عشرة قد انقضت في دراسة العلاقات الدولية في الإسلام، من منظور الأصول وخبرة التاريخ والنماذج الفكرية، فلقد كانت هذه السنوات العشرة؛ بمثابة الأساس والبنية التحتية اللازمة والضرورية للمرحلة الثانية الكبرى بعد هذا المشروع، والتي لا تقل أهمية وضرورة عنه، وهي النهوض بالبناء المبتغى ذاته، ألا وهو - كما سبق القول - بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية؛ كأحد منظورات علم العلاقات الدولية، ومن ثم فإن هذه الدراسة تأتي نتاج الخبرة المنهجية للبحث والتدريس التي أخرجت أو تهدف إلى إخراج هذا البناء، وهي الخبرة التي أحرص على تقديمها في نطاق المؤتمر الثاني للتحيز[(٣)]، نظرًا لاعتبارها إحدى الخبرات التي

---

(١) عنوان المقرر هو: « نظرية العلاقات الدولية: مدخل المنظورات وجدالاتها: من المنظور السائد إلى أزمة العلم والحاجة للمراجعة ومنظور بديل ».

(٢) انظر: تسجيل متكامل لخبرة عقد (١٩٩٦ - ٢٠٠٦م) في: د. نادية محمود مصطفى: التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، دراسة مقدمة إلى مؤتمر « توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية »، جامعة الأزهر- القاهرة: (١٢-١٣/ ١١/ ٢٠٠٦م)، غير منشور.

(٣) مع بداية المرحلة الأخيرة في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرحلة الصياغات النهائية والتحرير والطباعة (١٩٩٢- ١٩٩٦م) شاركتُ في المؤتمر الأول للتحيز ببحث « الدولة العثمانية في دراسات التاريخ الإسلامي والنظام الدولي (في) د.عبد الوهاب المسيري (محرر) إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. =

تعاملت مع إشكاليات التحيز في مجال علم العلاقات الدولية انطلاقًا وابتداءً وأساسًا من استيعاب منظورات هذا العلم الغربي، ثم من استيعاب المراجعات الدورية لحالة العلم التي تمثل نقدًا ذاتيًا داخليًا، وصولًا إلى أبعاد المقارنة بين هذه المنظورات وبين منظور إسلامي، وتتبنى المقارنة على إدراك الاختلاف بين النسق المعرفي (الغربي) وبين النسق المعرفي (الإسلامي).

إن التمهيد الإجمالي السابق يستلزم التذكرة بالنقاط التالية:

١ - عدم الانفصال بين الخبرة البحثية والخبرة التدريسية خلال عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، ومن خلال التراكم على خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. حقيقة قد يختلف المتلقي في الحالتين من حيث مستوى القدرة العلمية، ولكن يظل التفاعل قائمًا ومستمرًا بين الخبرتين لدى القائم عليهما معًا، سواء في دوره كباحث أو في دوره كمدرس ومعلم.

هذا ويجدر القول بأن خبرة العملية التدريسية ونتائجها، ومحصلة التغذية المرتدة من جانب طلبة الدراسات العليا خلال السنوات الماضية - هي خبرة غنية وثرية شيدتُ خلالها قاعدة بناء المنظور وبعض من جدرانه، وأسعى الآن إلى استكماله. وبقدر ما كان عرض نتائج العمل البحثي على ساحة التدريس يمثل ساحة اختبار وتفعيل مهمة بقدر ما كان أمرًا واجبًا ولازمًا؛ فإن لم تنتقل خبرة البحث - في مجال تطوير منظورات إسلامية للعلوم الاجتماعية - إلى الطلبة وشباب الباحثين في قاعات الدرس وملتقيات إعداد المشروعات البحثية، فسيظل هذا البحث في هذا المجال ترفًا وهدرًا للموارد والطاقات. على اعتبار أن تفعيل النموذج وتشغيله وليس مجرد صياغته هو الأساس. لماذا؟ لأننا نعمل في ساحات أكاديمية وبحثية تهيمن عليها المنظورات الغربية، ونحن في حاجة لتخللها نقدًا وتطويرًا وربما استبدالًا، أو بعبارة أخرى: علينا أن نعمل من داخل العلم وفي تفاعل مع منظوراته الأخرى، وليس من الخارج بانفصال أو توازٍ، كما لو أن الحديث عن الإسلام والظواهر السياسية حديث منقطع الصلة عن العلوم الاجتماعية الحديثة.

=أعمال الندوة التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن بالتعاون مع نقابة المهندسين، القاهرة في (١٩ - ٢١ فبراير ١٩٩٢م) القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٤م).

ولهذا فإن الخبرة التي تقدمها هذه الدراسة ليست خبرة تصميم على الورق، ولكنها خبرة تفاعل حية على ساحة من أهم ساحات اختبار الفكر وتفعيله، وهي ساحة البحث والتدريس.

٢ - التداخل الشديد بين الأبعاد المنهاجية (كيف ندرس العلاقات الدولية) والمضمونية (ماذا ندرس؟) في المنظور يفرض - بحكم هدف الدراسة - التركيز على الأبعاد المنهاجية واستحضار المضمون؛ كأمثلة دون التوقف التفصيلي عند شرح معنى ومدلول القضايا والمشاكل والموضوعات المعنية من منظورات مقارنة.

كما أن الأبعاد المنهاجية موضع الاهتمام في هذه الدراسة ذات مستويين: مستوى المشترك العام مع العلوم الاجتماعية من ناحية، ومستوى العلم محل الاهتمام، وهو علم العلاقات الدولية من ناحية أخرى؛ كما أن هذه الأبعاد المنهاجية المعنية هي: أبعاد المنهاجية الإسلامية والأبعاد المناظرة الغربية المقارنة. وتتضمن هذه المنهاجية - وفق تعريفها العام والواسع - الرؤية للعالم (الكونية)، النسق المعرفي، المنهاج (بالمعنى الضيق)، أجندة القضايا، العلاقة بين الداخلي والخارجي، العلاقة بين المادي وغير المادي.

٣ - أقدم هذه الدراسة وأنا أقف داخل دائرة علم العلاقات الدولية الحديث، باعتباري أحد متخصصيه المهتمين بتطوير منظور حضاري مقارن في مجال نظرية العلاقات الدولية. بعبارة أخرى: إن هذه المحاولة لا تنفصل ولا تبعد عن إنجازات علم العلاقات الدولية الحديث، ولذا فإن التحدي الأساسي الذي واجه هذه المحاولة هو تطوير منظور يصبح جزءًا مندمجًا في هذا العلم، فإذا كانت دراسة العلاقات الدولية (الخارجية) في الإسلام قد سبقت تأسيس علم العلاقات الدولية الحديث (الغربي)، فإن الحاجة ماسة الآن لتخطي الفجوة بين منهاجية العلوم الإسلامية (التي تناولت ظاهرة العلاقات الدولية)، ومنهاجية العلوم الاجتماعية الحديثة التي تناولت نفس المجال، فهذا هو التحدي الأساسي الذي واجه هذه الخبرة التي أقدمها، ومواجهة هذا التحدي افترضت تراكم عدة خطوات لتوليد معرفة جديدة أو إحداث نقلة نوعيه بالاستعانة بكلٍّ من نتائج مشروع العلاقات الدولية في الإسلام من ناحية، ونتائج مراجعة حالة العلم الحديث من ناحية أخرى.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنه قد جرت محاولات سابقة سعيًا نحو صياغة « نظرية إسلامية

للعلاقات الدولية » كان على رأسها محاولة د.عبد الحميد أبو سليمان[1]، ولكنها افتقدت الروابط المقارنة مع النظريات أو المنظورات الأخرى في نطاق العلم المعني؛ ذلك لأنها انغمست في الإشكاليات المنهاجية لتطوير المنهاجية الإسلامية لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام بعيدًا عن نقائص « المنهاجية الإسلامية التقليدية »، أو بعبارة أخرى تحركت هذه المحاولة لدراسة العلاقات الدولية، وهي في خارج دائرة العلم المعني، ولقد كانت هذه المحاولة التي جاءت من داخل دائرة المهتمين بتطبيقات إسلامية المعرفة، من الركائز الأولى التي تعامل معها مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وإن كان بمنحى مغاير ونحو هدف مغاير؛ ذلك لأن المشروع انطلق ابتداء من مراجعة حالة العلم لبيان موضع المشروع منه (كما سنرى لاحقًا).

كذلك أفرزت الدائرة الغربية - محاولات نظرية جادة من داخل تخصص العلاقات الدولية ومن خارجها - تحاول دراسة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، ولقد اهتمت بزوايا ومداخل متنوعة لم يكن من بينها بالطبع أيضًا بناء منظور مقارن للعلم[2].

٤ - وأخيرًا فلا بد أن يواجه عرض هذه الخبرة المنهاجية - البحثية والتدريسية - صعوبة مزدوجة: فهو يفترض أن المتلقي على معرفة بالعلم موضع الاهتمام؛ لأن الخبرة المعروضة هي خبرة مقارنة بين بناء قائم متعدد الطوابق هو علم العلاقات الدولية بمنظوراته الكبرى القائمة، وبين عملية بناء طابق جديد في هذا البناء، ومع ذلك فإن هذه الدراسة تهدف إلى شرح خبرة العملية المنهاجية التي تساعد على فهم خطوات هذا البناء وأساسياته وثوابته من ناحية، ومتغيراته من ناحية أخرى؛ ومن ثم الاستعداد للمشاركة في نقد وتقويم المرحلة الراهنة من عملية هذا البناء، وللمشاركة في مراحل تالية منه لاستكماله وتدعيمه[3]. فإن هذا البناء نظامٌ مفتوحٌ غير مغلق، ولن يتم استكماله بصورة نهائية طالما يتغير العالم والعلاقات الدولية، وطالما ستظل الحاجة لرؤية إسلامية عن هذا

---

(١) د. عبد الحميد أبو سليمان، النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، نقله إلى العربية وعلّق عليه وراجعه د. ناصر أحمد المرشد البريك، الطبعة الأولى، (١٩٩٣م).

(٢) انظر عرضًا لبعض أهم هذه الأدبيات في: د.نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي، مرجع سابق.

(٣) غاية هذه الخبرة المنهاجية هو إعداد مرجع أكاديمي في مجال نظرية العلاقات الدولية تحت عنوان: نظرية العلاقات الدولية: المنظورات وجدالاتها، من المنظور السائد إلى أزمة العلم والحاجة للمراجعة.

التغير، وعن وضع الأمة الإسلامية فيها، تنبثق عن دعائم منظور إسلامي لدراسة هذا المجال.

ولهذا يجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة هي نسخة منقحة ومزيدة لنسخة سابقة (٢٠٠١م)[١]. قدمتْ في حينها دلالات الخبرة في بدايتها (١٩٩٧ - ٢٠٠٠م). وذلك في وقت تبلورت فيه تأثيرات انتهاء الحرب الباردة على تدريس نظرية العلاقات الدولية، وعلى دراسة خصائص هذه العلاقات في مرحلة ما بعد الحرب الباردة من ناحية[٢]، كما تبلورت أيضًا في تلك المرحلة ملامح بروز تحديات العولمة الثقافية والحضارية التي تواجه الأمة الإسلامية . بعبارة أخرى كانت النسخة الأولى من الدراسة استجابة للحظة خاصة من تطور العالم ووضع الأمة فيه، ومن تطور العلم ومراجعاته، ووضع الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد القيمية فيه، وبذا قدمت هذه الدراسة الأولى التأسيس لدوافع ومبررات الحاجة إلى منظور حضاري مقارن والملامح الأولية لخصائصه المقارنة.

ومنذ أحداث سبتمبر (٢٠٠١م) بدأت مرحلة تالية من البحث والتدريس (٢٠٠١ - ٢٠٠٦م) والتي تضيف خبرتها الدراسة الحالية المزيدة والمنقحة. وجدت هذه المرحلة في ظل تداعيات هذه الأحداث على كلٍّ من مسار العلم ومسار العالم؛ فلقد قفزت فورة الاهتمام بدراسة أثر الدين والثقافة والحضارة على العلاقات الدولية، كما قفزت الأمة الإسلامية إلى صميم اهتمامات السياسات الدولية، وبذا عمقت هذه المرحلة من إرهاصات التحولات في منظورات العلاقات الدولية، كما أكدت التلاقح بين المعرفي والنظري وبين

---

(١) د.نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس؛ (في) د.نادية محمود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران): أعمال ندوة المنهجية الإسلامية والعلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا. مركز الحضارة للدراسات السياسية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (٢٩/ ٧ - ٢/ ٨/ ٢٠٠٠م)، القاهرة (٢٠٠٢م).

(٢) انظر على سبيل المثال:

- د.نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي (في) رابطة جامعات الدول الإسلامية، القاهرة، أعمال مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي (٢٥٠ صفحة)، نوفمبر (١٩٩٩م).

- د. نادية محمود مصطفى: العولمة وحقل العلاقات الدولية (في) د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حسن نافعة (إشراف وتحرير) العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١) العام الجامعي (١٩٩٨ - ١٩٩٩م)، قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، (٢٠٠٠م).

الواقع[١]، ومن ثم تبلور مضمون ومحتوى الأبعاد المقارنة لمنظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، وبدأت من ناحية أخرى خبرات تشغيلية في فهم ودراسة واقع هذه العلاقات ومشاكلها.

وبناء على التمهيد السابق؛ فإن هذه الدراسة تنقسم إلى جزأين أساسين: **الأول**: يقدم الأبعاد المنهاجية المقارنة حول إمكانيات بناء منظور إسلامي. **والثاني**: يتناول الأبعاد المنهاجية حول خصائص هذا المنظور، وأبعاد دراسته بالمقارنة بمنظورات غربية أخرى. وسيتضح لنا من تراكم عرض أبعاد كل من الجزأين خصائص وآليات تضييق المنهاجية الإسلامية في دراسة العلاقات الدولية، ابتداءً من النموذج المعرفي ورؤية العالم، مرورًا بمصادر المعرفة ووصولًا إلى أجندة القضايا ومناهج التحليل.

***

---

(١) انظر: دراسة متكاملة حول هذه التطورات في: أماني محمود غانم: البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية، دراسة في خطاب صراع الحضارات، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٥م)، (إشراف) أ.د. نادية محمود مصطفى (غير منشورة).

الجُزءُ الأَوَّلُ

الأبعاد المنهاجية حول إمكانيات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: بين الأهداف والدوافع والمبررات، وبين التحفظات والانتقادات

تسجل المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام[1] دوافع ومنطلقات وأهداف المشروع، وعلى نحو يبيِّـن كيف أن أعمال المشروع هي البنية التحتية المسبقة على تحقيق الهدف النهائي أي منظور إسلامي.

وهذا فإن عرض الأبعاد المنهاجية في هذه الجزئية من الدراسة يفترض التمهيد بالتوقف المبدئي عند المحطتين التاليتين:

أولًا: مفهوم المنظور في علم العلاقات الدولية الغربي ووضعه في عملية التنظير لهذا المجال الدراسي، والمنظورات الكبرى التي تعاقبت على هذا العلم، وأثر الاختلافات بينها على دراسة العلاقات الدولية. وإذا كان من العسير أن نشرح في هذا الموضع من الدراسة تفاصيل العبارة السابقة فإننا نكتفي بالملاحظات التالية:

إذا كان تاريخ التنظير للعلاقات الدولية عبر ٧٥ عامًا قد شهد مداخل متنوعة لهذا التنظير، فإن أحدها هو مدخل « المنظور » والجدالات بين المنظورات الكبرى[2]. والمنظور هو رؤية سائدة في مرحلة ما عن طبيعة الظاهرة الدولية كما يدركها، وكما يصفها معظم المنظِّرين في كل مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية، وهو يشير إلى وجود نوع من الاتفاق حول سمات الظاهرة الدولية وأبعادها الأساسية، وحول الأسئلة التي تثيرها،

(١) د. نادية محمود مصطفى: الدوافع، الأهداف، والمنطلقات (في) المقدمة العامة للمشروع، مرجع سابق، الجزء الأول.

(٢) انظر: دراسة مقارنة حول مداخل دراسة نظرية العلاقات الدولية (في):

- S.Smith: The Self Images of a Discipline: a Genealogy of International Relation´S Theory (in) K.Booth, S.Smith: International Relations Theory today, (1995), (pp (16 - 17).)

وحول كيفية دراستها والبحث فيها، وإذا كان البعض (روزيناو)[١] يعتبر أن المنظور بمثابة النظّارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وأن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم وإدراك الحقائق المعقدة والمتداخلة على الساحة الدولية، فإن البعض الآخر (د.منى أبو الفضل) ترى أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي تقع في نطاق الحقل أو خارجه، والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحده التحليل والعلاقة بين القيم والواقع[٢]، ولقد تم استخدام « المنظور » كأساس لتصنيف الجهود التنظيرية في علم العلاقات الدولية استنادًا إلى معيارين: أحدهما: موضوعي، ومحوره الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي يتهيكل بها العالم، والآخر: منهاجي، ومحوره أساليب البحث والدراسة. ولقد تعاقب على علم العلاقات الدولية مجموعة من المنظورات الكبرى التي ساد كلٌّ منها مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية قبل أن يفقد مكانته السائدة أمام منظور جديد، يقدم انتقادته للمنظور السابق السائد؛ ولذا شهد العلم بروز عدة جدالات كبرى بين المنظورات الكبرى المتعاقبة (انظر الشكل التوضيحي المرفق) حول الافتراضات والمقولات الأساسية لكل منظور (الشق المضموني)، والتي تتصل بعدة محاور (تمثل الإطار المقارن بين المنظورات) وهي: أصل العلاقات الدولية، ومحرك تفاعلاتها، الفاعلون، وقضايا التفاعلات، ونمط التفاعلات، ونمط العلاقة بين الداخلي والخارجي. وتختلف الرؤية حول هذه المحاور؛ ومن ثم يتبلور الاختلاف حول شكل العلاقات الدولية وطبيعتها بين المنظورات المتنوعة.

أما البعد المنهجي فهو يتبلور بصفة عامة حول إشكالية العلاقة بين الوضعية - السلوكية - الإمبريقية، وبين المعيارية - القيمية، أي يتبلور حول ما يسمى باختصار « التقليدية في مواجهة العلمية » ولقد احتل البعد المنهاجي مكانة محورية في الجدال بين المنظورات، وخاصة بعد أن ارتفعت نغمة « العلمية - الإمبريقية - السلوكية » وبعد أن

---

(١) James Roseneau: The Need of Theory (in) J.Roseneau, Mary Dufee: Thinking Theory Thoroughly (1979).

(٢) Mona Abu Al Fadl: Paradigms in Political Science Revisited, The American Journal of Islamic Social Sciences, (No 1), (1989), (pp. ،1- 15).

بدأت مراجعة هذه المنهجية في محاولة لرد الاعتبار من جديد للقيم والفلسفة والتاريخ[١].

وتستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية، فلسفية، وأنطولوجية مختلفة تساهم في تَشكُّل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات وعن منهاجية دراستها[٢].

ولقد شارك في تطور المنظورات - والذي وصل في نهاية الثمانينيات وطوال التسعينيات بالعلم إلى حالة مراجعة جذرية - كما سنرى - رافدان كبيران من روافد النسق المعرفي الغربي، وهما: الرأسمالي، والماركسي وانبثق عن كل منهما بعض المنظورات المتضادة والمتنافسة.

وبقدر ما يدافع البعض من منظري العلاقات الدولية عن أهمية مدخل المنظورات وجدالاتها لفهم تطور مسار علم العلاقات الدولية، بقدر ما يتعرض هذا المدخل لانتقادات وتحفظات من البعض الآخر، وبدون الدخول في تفاصيل هذين الأمرين[٣]. يكفي القول بأن مدخل المنظورات المقارنة ساحة مهمة للتعرف على خريطة الرؤى والجدالات؛ مما يفسح السبيل لتكوين مواقف بين المنظورات وتبني إحداها، من أهم وظائف برامج الدراسات العليا هو توفير هذه الفرصة أمام الملتحقين بها، كما يفسح مدخل المنظورات المقارنة ومجالاتها - من ناحية أخرى المجال - على مستوى كلي - أمام

---

(١) حول تطور المنظورات والجدالات بينها حتى نهاية الحرب الباردة انظر:

- د.نادية محمود مصطفى: العلاقات السياسية الدولية مذكرات مطبوعة كلية الاقتصاد، (١٩٩٢م).

- د.نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية، مجلة السياسة الدولية أكتوبر، (١٩٨٥م).

- د.إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية (ص ٢٥- ٥٥)، (أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية).

- K.J. Holsti: Along the Road to International Theory, International Journal, (No.2), (1984).

- P.Viotti, M. Kauppi: International Relations Theory: Realism, Pluralism, and Globalism, (1993).

- J. Lewis Gaddis: International Relations Theory and the End of the Ccold War, International Security, (Vol. 17), (No. 3), Winter (1992/1993).

- S. Smith, op. cit.

(٢) حول التيارات الفكرية والفلسفية الكبرى الثلاثة التي تمثل جذور المنظورات المتعاقبة على علم العلاقات الدولية وهي الواقعية، العقلانية، انظر:

- Robert Adams: A New Age of International Relations, International Affairs.

(٣) انظر في هذا الصدد:

- Steve Smith: Op.cit.

تقديم منظور بديل أو مقارن من خارج نسق معرفي محدد أم من داخله، وهو الأمر الذي يتسق وهدف خبرتي؛ أي تقديم منظور إسلامي مقارن مع منظورات العلم الأخرى، وأنه انبثق عن نموذج معرفي مغاير. وهنا ننتقل إلى المحطة الثانية.

ثانيًا: نسق المصطلحات المتصلة بمدخل المنظورات، أي العلاقة بين طبيعة النسق المعرفي وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه، وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية وقدر تأثرها بالمنظورات؛ ومن ثم ضرورة تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي، ودلالة هذه الاختلافات بالنسبة للأبعاد المقارنة بين « منظور غربي » لدراسة العلاقات الدولية و« منظور إسلامي » لهذا المجال.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كان التمهيد الأول عن تعريف المنظور يعد ضروريًا بحكم مجال التخصص؛ فإن التمهيد الثاني حول أثر النسق المعرفي يعدُّ أكثر ضرورة بحكم اعتبارات أخرى تتصل بطبيعة الوسط الأكاديمي الذي يتلقى فيه الطالب علومه السياسية، كما تتصل بتكوين الطالب ذاته الذي تنفصل فيه المعرفة الإسلامية عن المعرفة المدنية في غالبية الحالات؛ ولذا فلا غرابة أن لاحظنا لدى معظم الطلبة - وليس جميعهم - إما استغرابًا أو إحساسًا بالغربة تجاه مجرد ذكر منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية - ناهيك بالطبع عن ضعف الإدراك العام لأهمية الدراسة النظرية بصفة عامة، من ناحية، وعن ضعف الوعي أو انعدامه من ناحية أخرى؛ بقضية الأنساق المعرفية وموضعها من دراسة فلسفة العلم ومصادر المعرفة.

ويجدر في هذا الموضع الإحالة إلى بعض المصادر التي عالجت بوضوح الإشكاليات العامة المنهاجية؛ عن أثر اختلاف الأنساق المعرفية على المنظورات المقارنة الغربية والإسلامية؛ في مجال العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية بصفة عامة ومنها العلاقات الدولية بصفة خاصة، كما تتضمن هذه المصادر تعريفًا ببعض الأبعاد النظرية المتصلة بدراسة هذه الاختلافات(١).

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري: فقه التحيز (في) د. عبد الوهاب المسيري (محرر): مرجع سابق.

- د. حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، (١٩٩٣م)، (ص ٢٣- ٤٨).

- د. سيف الدين عبد الفتاح: بناء علم سياسة إسلامي: سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات =

ويكفي بهذا الصدد أن أحيل أولًا: إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل[1]. حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها؛ كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي - وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية - ثم أحيل ثانيًا: إلى أهم أبعاد الاختلاف بين خصائص النسقين المعرفيين ومصادر كل منهما. تعرف د.منى أبو الفضل النسق المعرفي (Episteme) بأنه القيم القاعدية والمعتقدات عن المعرفة والوجود ومصادرها، والتي تؤثر على أي مجال بحثي بدون الوعي بحدوث هذا التأثير على نحوٍ ما. كما تعرف المنظور (Paradigm) بأنه هيكل الخطاب السائد من حيث النسق القيمي والإدراكي الذي ينظم التفكير في حقل ما؛ فيضع نطاق هذا الحقل وحدوده، ويحدد مفاهيمه ورؤاه العالمية ومعتقداته وقيمه ونظرياته.

وحول الرابطة بين اختلاف النسق المعرفي، وأهمية دراسة جدال المنظورات تشير للآتي:

إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعدُّ من أكبر سبل الدراسة تحدِّيًا وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا، فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدال حول حالة الحقل؛ لتحديد إمكانيات وأسس تطوره أو تحوله على ضوء منظورات بديلة؛ فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم غير تلك السائدة؛ أن يزيدوا فهمهم بطبيعة ومضمون السائد منه؛ ولهذا من الضروري أن ينظروا نقديًّا لما يفعله الآخر؛

=السياسية، (رقم ٦)، (١٩٨٨م).

- د. نصر عارف (تقديم)؛ في: د. نصر عارف (محرر)، قضايا المنهاجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (١٩٩٦م)، (ص ٧- ١٥).

- Dr. Mona Abul Fadl: Islamization as a Force of Global Culture Renewal: the Relevance of Tawhidi Episteme to Modernity, the American Journal of Islamic Social Sciences, (Vo 2), (1988).

- Dr. Mona Abul Fadl: Paradigms in Political Science Revisited, op.cit, (No 1), (1989), (pp. (1- 15).)

- د. منى أبو الفضل: النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، إسلامية المعرفة، (العدد ٦)، سبتمبر (١٩٩٦م)، ترجمة: د. نصر عارف، (ص ٦٩ - ١٠٩).

(١) Mona Abul Fadl: Paradigms.., op.cit.

وذلك على ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل؛ ولذا؛ فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويبيِّن عناصر التجانس في حقلٍ ما، ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه وموضوعاته وقيمه وقواعده.

وفيما يتصل بخصائص كلٍّ من النسقين المعرفيين ومصادر كلٍّ منهما أكتفي أيضًا بالإحالة إلى د. منى أبو الفضل، ود. المسيري[1].

وفي رؤيته عن فقه التحيز يحدد د. المسيري خصائص النسق المعرفي الغربي كالآتي؛ بأنه نموذج عقلاني مادي نفعي يتلخص في مقولة الواحدية المادية التي بدأت؛ بأن الإنسان مركز الكون، ثم تحولت إلى المطابقة بين الإنسان والطبيعة، لا يوجد فارق بينهما والجميع يسير في خطٍّ تطوري يسعى نحو الاتزان، ولكن بتقدم مستمر لا تراجع فيه. هو نموذج بدأ - كما يقول المسيري - بإعلان موت اللّـه باسم الإنسان، ثم موت الإنسان، باسم وحدة الطبيعة، فهو لا يعرف المقدس أو المطلق أو الغائي، ولا يوجد سوى اللذة والمنفعة وتعظيم المادي والتحيز له على حساب الإنسان، كما يتحيز للعام على حساب الخاص، وللمحسوس والمقاس كميًّا على حساب الكيفي، ويتحيز للموضوعي والعقلاني على حساب الذاتي.

وإذا كان من الملاحظ أن وصف « الغربي » الذي استخدمه د. المسيري في حين صدور كتاب فقه التحيز: (١٩٩٢م)؛ كان ينطبق على الرافد المهيمن حينئذٍ؛ والمسمى « الوضعي - العلماني - المادي » إلا أنه كان يحجب رافدًا نقديًّا كان قد بدأ في التبلور منذ نهاية الثمانينات، وأخذ يترك آثاره على حالة النظرية الاجتماعية، والعلوم السياسية، والعلاقات الدولية، بصورة تدريجية متصاعدة (كما سنرى لاحقًا)؛ ولذا أضحى هذا الوصف « الغربي » في فقه التحيز لدى المسيري، يبدو كأنه يتجاهل نتائج حالة المراجعة الذاتية في المنظورات الغربية حينئذٍ، التي إن أفرزت توجهًا قيميًّا غير ماديٍّ إلا أنها تظل حبيسة الوضعية كما أنها لا تسود؛ ولذا تعرض مفهوم التحيزُّ في حين بروزه لدى المسيري لانتقادات؛ نظرًا لإسقاطه حالة المراجعة لإشكالية الذاتية والموضوعية، فضلًا عن عدم تبلور البديل - لدى المسيري - حينئذٍ مقارنة بما تراكم لديه بعد ذلك تحت مسمى: « الإنساني » من مرجعية إسلامية.

ومن هنا يبدو أن طرح د. منى أبو الفضل حول الأنساق المتقابلة المعرفية والمتزامنة

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري: مرجع سابق، (ص ٦١- ٧٧).

- د. منى أبو الفضل: مرجع سابق.

تقريبًا مع طرح فقه التحيز في منتصف التسعينات قد بدا حينئذٍ، أكثر توازنًا وتكاملًا لاعتبارين: فهو قدم مقارنة بين نسقين، وبدون استخدام صفة الغربي أو الإسلامي. ويتلخص طرح د. منى؛ وخاصةً من حيث دلالته بالنسبة للظاهرة السياسية في الآتي:

- إن منظور الأنساق المعرفية المتقابلة يُعنى بإعادة طرح الخصائص التفصيلية للنظرية الاجتماعية المعاصرة؛ تمهيدًا للبحث في الرؤيا البديلة للخطاب السائد. والأنساق المعرفية المتقابلة المقصودة لدى د. منى؛ هما النظام المعرفي التوحيدي والنظام المعرفي التجريدي، والذي اصطلحنا على نعته بالعلماني أو « الأنسوي/ الطبائعي- العلماني »، ومتواليات المنظومتين المعرفيتين تشكِّل بدورها أرضية نموذجين ثقافيين متجاورين عبر التاريخ. وهذان النموذجان هما: النموذج الثقافي الوسطي (Median Culture - Type)، والذي يمثل جماع المتقابلات حول ميزان حاكم يضبط العلاقة بين النسب والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والنموذج الثقافي المتأرجح (Oscillating Culture - Type) (وهو السائد في النظرية الاجتماعية)، والذي يتذبذب حول طرفي نقيض عالم الروح وعالم المادة ومتواليات كل منهما، في غيبة المعيار الموضوعي وميزان الاعتدال. وتعرض د.منى للنماذج المتقابلة من خلال إستراتيجية منطقية تسعى - كما تقول د. منى - إلى تجاوز التنميط المعهود الذي يؤكد الفصام والمجابهة بين الغرب الإنجيلي الكلاسيكي، بوصفه الذات العُلية (الإغريقية - الرومانية واليهودية - المسيحية) والشرق الإسلامي، بوصفه الآخر - وهنا ينبغي الإشارة إلى تنويه مهم قدمته د. منى ويفسِّر عدم استخدامها مصطلح « الغربي »: وهو التنويه بطبيعة العلاقة بين الأنساق الثقافية المعيارية، وبين الجماعات أو النماذج الحضارية التاريخية، فإن أية تلازم موضوعي بين الغرب التاريخي وثقافة المتأرجح؛ هي من باب التزامنات العارضة، وليست من قبيل الحتميات أو الخصائص الأصلية. وعلى نفس المنوال؛ فإن المجتمعات الواقعة ضمن الحوض الحضاري الإسلامي والمنتمية تاريخيًّا إلى النموذج الثقافي الوسطي، إنما تشكلت بفعل مبادئ أساسية يمكن للمجتمعات الأخرى أن تصل إليها وتقيم حياتها على أساسها، وهكذا؛ فإن التوافق بين النموذج الثقافي الوسطي والمجتمع الإسلامي التاريخي، يحتفظ بفاعلية ما دامت تلك الصلة التكوينية قائمة ومتماسكة، والعكس صحيح؛ أي أن خصائص التزامن قد ترجح على خصائص التكوين.

- إن فهم طبيعة هذه العلاقة بين النموذج القياسي والنموذج التاريخي من الأهمية بمكان؛ حيث إنها - وفق د. منى - تتيح استيعاب وتجاوز الثنائيات التاريخية، والاستقطابات التنميطية، والتي من شأنها تعميق الخلافات وتجذيرها، ومصادرة التاريخ، وإهدار مقومات الحرية والمسؤولية.

- وأخيرًا، وبدون مزيد من تفاصيل المنظورات الغربية المقارنة وجدالاتها، وبدون مزيد من تفاصيل الاختلاف بين النسقين المعرفيين (الغربي) و(الإسلامي)؛ فإن المحطتين التمهيديتين السابقتين تقودانِنا الآن إلى تسجيل السؤال التالي: ما هي إذن دوافع ومبررات، ومن ثَمَّ إمكانيات تطوير منظور إسلامي مقارن على صعيد علم العلاقات الدولية؟

أولًا: دوافع ومبررات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية:

إن الحديث عن « الدوافع »، هو حديث عن هموم القائمين على عملية البناء والمهتمين به؛ أي هو حديث من المفترض أن يكون ذاتيًّا، ومن الداخل ونحو الداخل والخارج أيضًا، أما الحديث عن مبررات، فهو حديث من الداخل أحيانًا ومن الخارج في أحيان أخرى، وهو يتجه للخارج أساسًا.

والحديثان ضروريان منذ بداية خبرتي في البحث والتدريس: فلقد تصدرت مقدمة مشروع العلاقات الدولية عناوين: الدوافع والمنطلقات كما تصدرت محاضرات التدريس عناوين مناظرة لماذا؟

من ناحية؛ لأن الغاية هي تأسيس قواعد منظور إسلامي؛ باعتباره أحد منظورات علم العلاقات الدولية الذي ننتمي إلى تخصصه في إطار مقارن مع منظوراته الأخرى، فلن تتحقق الفائدة من بناء منظور إسلامي منفصل أو منعزل أو دون أن نؤسس لأُطر مقارنة تحقق التفاعل مع غيره. حقيقة؛ إن إسهامات الدراسات والعلوم الإسلامية في مجال العلاقات الدولية في الإسلام إسهامات زاخرة ووافرة، وتعود إلى ما قبل تأسيس علم العلاقات الدولية؛ (وهي الدراسات التي انبنى على جزء كبير منها مخرجات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، ولكن الإشكالية المثارة هنا حول « منظورات حضارية مقارنة »، إنما تتصل بمجال علم العلاقات الدولية الحديث، الذي أسسته منظورات غربية؛ إذن، إذا كانت هذه هي الغاية والهدف؛ فمن ثَمَّ لا بد وأن تنطلق الدوافع

والمبررات - في جزء ركين منها من حالة العلم، وكذلك كان لا بد وأن تجد المبررات منطقها في جانب كبير فيه من أدلة وحجج أكاديمية من داخل العلم - والتخصص؛ وذلك في مواجهة الانتقادات المختلفة التي تراكمت منذ إعداد المشروع، وخلال تنفيذه، وخلال مناقشة مخرجاته من ناحية، والتي تراكمت أيضًا من ناحية أخرى خلال تدريسه (كما سنرى لاحقًا)، وخلال تفعيله في تطبيقات بحثية متعددة. وهذه الانتقادات سنرى - لاحقًا - كيف أنها لا تنبع من أدلة محددة؛ بقدر ما تنبع من اختلاف الإطار المرجعي والتقاليد الفكرية والنظرية.

هذا ويجدر القول بأن الطلبة النابهين والمتميزين في قاعات الدرس، وكذلك بعض الأساتذة المهتمين؛ كم تساءلوا عن مغزى وأسباب تركيزي على تدشين المبررات من داخل العلم ابتداء، كما لو أن هذا المنظور « الإسلامي » لا يمتلك في حدِّ ذاته أسس شرعيته ومشروعيته؛ كذا فإن مجموعة أخرى من هؤلاء الذين تفاعلوا مع المقرر خلال العامين الأخيرين؛ (أي: بعد أربعة أعوام من تدريسه) قد تساءلوا، لماذا يبدو أن الدفاع عن شرعية ومشروعية المنظور قد غلب على تطوير المحتوى وتشغيله على مستوى النظريات؟ وما المؤشرات التي ستثبت مصداقية وتنافسية هذا المنظور مع المنظورات الأخرى من العلم؟ والإجابة على التساؤل الأول؛ هي: أن دوافع البناء لا تنفصل عن مبرراته، فهي متكاملة، والإجابة على السؤال الثانى، هي: أن عملية بناء منظور ليست قضية أو مهمة فردية، وتستغرق مما يقرب ربما من الجيل؛ ولذا يظل متزامنًا النقد من الخارج مع استمرار عملية البناء، وتزداد العملية صعوبة بالنسبة لمنظور ينبثق من نسقٍ معرفي مغاير للنسق الذي يفرز المنظورات المهيمنة - ولو المتنافسة والمتضادة فيما بينها.

ويمكن تقسيم الدوافع والمبررات إلى أربع مجموعات كبرى تتصل بالمجالات التالية:

١ - طبيعة النسق المعرفي الإسلامي، ومن ثَمَّ طبيعة الإطار المرجعي الإسلامي الذي يشكل المنظور والتنظير؛ بل ويفرض ضرورة تطوير منظور إسلامي.

٢ - وضع الخبرة الإسلامية في علم العلاقات الدولية الحديث، طبيعة إسهام العلوم الإسلامية في الموضوع بالمقارنة بطبيعة إسهام العلوم السياسية.

٣ - واقع الأمة الإسلامية ووضعها في النظم الدولية.

٤ - مراجعة حالة العلم انطلاقًا من مدخل المنظورات والجدال بينها.

وإذا كانت المجموعات الثلاث الأولى تقع في دائرة الدوافع التي تراكمت منذ بداية مشروع العلاقات الدولية في الإسلام؛ فإن المجموعة الرابعة تقع أساسًا في نطاق المبررات، ولقد تعمقت وتبلورت بدرجة واضحة خلال عملية بناء المنظور بعد انتهاء أعمال مشروع العلاقات الدولية، وجميع هذه الدوافع والمبررات - كما سنرى - ذات طبيعة معرفية أو نظرية أو عملية، كما أنها تمهد لدراسة أهداف بناء المنظور.

أ - الدوافع: من الدوافع المعرفية والنظرية إلى العملية:

١ - الاختلاف بين النسق المعرفي الإسلامي، والنسق المعرفي الغربي وطبيعة الإسلام كدعوة للعالمين. وقد سبقت الإشارة إلى هذا الدافع في مقدمة هذا الجزء من الدراسة، ويكفي في هذا الموضع التذكرة به من حيث انعكاسه على الإطار المرجعي الذي يشكل طبيعة المنظور وخصائصه، وسيتضح عند دراسة الأهداف والخصائص في الجزء الثاني من الدراسة، كيف تمارس هذه الاختلافات المعرفية آثارها على عملية التنظير المقارن من مدخل المنظورات.

ولذا؛ ومهما تنوعت التساؤلات والانتقادات، والتحفظات على عملية بناء منظور إسلامي، ومهما توافرت السبل والأسانيد للجدال معها؛ فإن الدافع الذي لا بد من الانطلاق منه والتأسيس عليه هو؛ أن طبيعة الإسلام من ناحية، والنسق المعرفي المتولد عنه من ناحية أخرى؛ تفرضان البحث في العلاقات الدولية من منظور إسلامي؛ استنادًا إلى طبيعة الدعوة وطبيعة الرسالة التي يحملها الإسلام للعالمين وللإنسانية جمعاء، وليس الأمة الإسلامية فقط، وإذا كان لهذا النسق انعكاساته على مجالات العلوم الأخرى أيضًا، إلا أنه - وفي اقترانه برؤية العالم - يصبح تأثيره أكثر وضوحًا فيما يتصل بظاهرة العلاقات بين الأمم والشعوب والدول.

٢ - بين وضع الخبرة الإسلامية في نطاق علم العلاقات الدولية الحديث من ناحية، وطبيعة الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان: « العلاقات الدولية في الإسلام » من ناحية أخرى؛ كان تقييم هذا الوضع، وهذه الطبيعة على رأس دوافع بداية وتنفيذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام[1].

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: الدوافع، الأهداف، والمنطلقات (في) ....، مرجع سابق.

فمن الناحية الأولى؛ يكفي الإشارة - على سبيل المثال وليس الحصر - إلى نماذج تبيِّن مدى غياب أو تجاهل أو إهمال - الأبعاد المختلفة للخبرة الإسلامية وتقاليدها في نطاق دراسات المنظور الغربي للعلاقات الدولية؛ سواء على مستوى تاريخ العلاقات الدولية أو فلسفة العلاقات الدولية أو نظرية العلاقات الدولية.

فنجد أن الذي غلب على البحث والتدريس في نطاق تاريخ العلاقات الدولية؛ إنما ينصبُّ على تاريخ العلاقات الأوروبية منذ القرن السادس عشر الميلادي.

كذلك، فإن الاعتراف بأهمية البحث في الجذور التاريخية الفكرية لما يسمى العلاقات الدولية قد قاد - على صعيد الفكر الغربي - إلى الاهتمام بما يسمى فلسفة العلاقات الدولية؛ أي: البحث عن الأفكار السياسية الكبرى في العصور الفكرية القديمة والوسطى للحضارة الغربية أساسًا، وذلك انطلاقًا من الاعتقاد؛ بأن أكثر المحاولات المعاصرة والحديثة التي بذلت من أجل صياغات نظرية للعلاقات الدولية، إنما تجد جذورًا وامتدادات فكرية في الماضي؛ كما أنها تأثرت بالقيم والظروف التاريخية، والحقائق الواقعية التي عايشها فلاسفة ومفكرو العصور المختلفة للحضارة الغربية.

كذلك فإن الاهتمام بدراسة التطور التاريخي للنُظم الدولية - كغاية في حدِّ ذاته - أو لاختبار فروض نظرية في نطاق نظرية النظام الدولي المستقاة من النظرية العامة للنظم اقتصرت على نطاق الخبرة الأوروبية، وبدرجة أساسية منذ بداية القرن (١٨م).

وترجع تلك الحالة إلى أن أوروبا قد مارست سيطرتها على العالم على مدى الثلاثة قرون الماضية؛ ولهذا فليس من الغريب أن يركِّز على خبرتها وتقاليدها المنظرون الذين ينتمون إلى حضارتها.

يبقى بعد ذلك ضرورة وإلحاح التنبيه إلى عدة أمور: **من ناحية**، ضرورة إحداث نوع من التوازن بين مكونات المواد التي يحصِّلها الطلاب في الجامعات العربية الإسلامية. فتمتد - مثلًا - دراسة تاريخ العلاقات الدولية إلى الفترة التي شهدت دورًا متميزًا للدولة الإسلامية في التفاعلات الدولية.

ومن ناحية أخرى: ضرورة إحداث نوع من التوازن في اهتمامات المتخصصين في هذا المجال الدراسي، على نحوٍ يتفق وانتماءنا الإسلامي دون أن نفقد أثر التطور في مجال العلم المعاصر؛ فيمتد مثلًا البحث في الجذور الفكرية لعمليات التنظير إلى خبرة التقاليد الإسلامية،

كما يتحدد إطار مرجعي للتفاعلات، والقيم الدولية ينبثق عن رؤية إسلامية.

- وعن طبيعة الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان العلاقات الدولية في الإسلام:

يتضح من المراجعة العامة لبعض هذه الدراسات التي قدمها غير المتخصصين في العلوم السياسية ما يلي:

من ناحية: إبراز فضل الشريعة الإسلامية في المبادرة بالعناية بأمر تنظيم العلاقات بين مختلف الجماعات.

ومن ناحية ثانية: الحرص على إبراز « دفاعية » الإسلام؛ حيث إن جمهور المسلمين الآن هو الذي يأخذ بالاتجاه القائل: بأن أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الإسلام هو السِّلم، وينبثق هذا الاتجاه عن رؤية خاصة للتقسيم الشائع للعالم إلى دارين أو ثلاثة: (دار سِلْم، دار حرب، دار عهد).

ومن الملاحظ بصفة عامة؛ أن الكتابات المعاصرة تحت عنوان: « العلاقات الدولية في الإسلام » لم تركز على أسباب ظهور واستمرار هذا التقسيم، مع أن الأصل في دعوة الإسلام؛ هو العالمية وتوحيد البشرية في ظل الشريعة الإسلامية، أو على عرض الجدل بين الأسانيد الشرعية للمدرستين الأساسيتين؛ التي تقول إحداهما: بأن العلاقات الدولية في الإسلام أساسها القتال، أو الأخرى التي تقول: إن أساسها السِّلْم، أو تصنيف المعبِّرين عن كل منهما في تاريخ الفقه الإسلامي؛ وذلك في صورة علمية منظمة جامعة تستطيع أن تجيب عن السؤال التالي: من الذي قال بأن أصل العلاقات الدولية للدولة الإسلامية هو الحرب أو السِّلْم؟ ومتى برز هذا المنظور، ومتى ساد.. ولماذا؟

٣ - واقع الأمة الإسلامية ووضعها في النظام الدولي؛ بين الحاجة لتنظير جديد وبين الحاجة لنهضة ذات أساس ثقافي وفكري جديد؛ فبعد الدوافع ذات الطبيعة المعرفية والنظرية نصل إلى دوافع ذات طبيعة عملية؛ فلقد اقترن التطور في المنظورات الكبرى التي تعاقبت على علم العلاقات الدولية الحديث بالتطورات الكبرى في تاريخ العلاقات الدولية خلال ثلاثة أرباع القرن الماضية؛ ولذا، فإن من أهم مزايا مدخل المنظورات هو الربط بين التغير في واقع العلاقات الدولية وبين التغير في كيفية دراستها (نطاق العلم وموضوعاته

ومناهجه) وظل وضع الجنوب - بصفة عامة - والعالم الإسلاميُ - بصفة خاصة - لا يحتل وضعًا متميزًا وواضحًا في هذه المنظورات، وما انبثق عنها من أطرٍ نظرية أو نظريات دفعت البعض لانتقاد هذا الوضع[١]، بعد تشخيصه ووصفه وصفًا علميًّا، وبعد تفسيره باعتبارات نابعة من هيمنة هدف خدمة مصالح القوى الكبرى أساسًا على الدراسات الدولية، ومن ثَمَّ عدم الاهتمام بدراسة أوضاع القوى الصغرى إلَّا من أجل هذا الهدف. إلا أن للعملة وجهًا آخر؛ فإن تيارات مراجعة هذه الحالة ابتداءً من السبعينيات والثمانينيات، قادت إلى الحديث عن مدى عدم ملاءمة نظريات التنمية ونظريات السياسة الخارجية وغيرها من النظريات (الغربية) لدراسة أوضاع العالم الثالث[٢]؛ فلقد اقترنت هذه المراجعة بتغيرات في أوضاع العالم الثالث ووضعه في النظام الدولي من ناحية، وكذلك بالتغيرات التي أبرزت إسهام المدرسة الماركسية في علم العلاقات الدولية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين من ناحية أخرى؛ فإن بروز تيارات هذه المراجعة كان يعكس الارتباط بين المراجعة النظرية وبين الضرورات العملية، على نحو ينتقد المركزية الغربية الفكرية والنظرية والسياسية، على حدٍّ سواء، ولو نقدًا ذاتيًّا من الداخل.

وبالمثل، وبالنظر إلى أحوال الأمة الإسلامية بصفة أخص ووضعها في النظام الدولي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، نستطيع أن نتلمس الكثير من مواطن الدوافع نحو بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية بصفة عامة، وللتنظير حول أوضاع الأمة بصفة خاصة؛ وذلك انطلاقًا ليس من غايات معرفية ونظرية فقط، ولكن ارتباطًا بواقع هذه

---

(١) Caroline Thomas, Peter Wilkin: Still Waiting after all these Years: The Third World on the Periphery of International Relations, Political Studies Association BJPIR: (Vo 6), (2004), pp. (241– 258).

(٢) انظر على سبيل المثال:

- د. بهجت قرني، ود. علي الدين هلال (محرران)، السياسات الخارجية للدول العربية (الإطار النظري)، د. جابر سعيد عوض (مترجم)، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، الطبعة الثانية، (٢٠٠٢م).

- د. نصر عارف: نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقاربة إبستمولوجية، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا، (١٩٩٨م).

- د. باكينام الشرقاوي: اتجاهات حديثة في دراسة النظم المقارنة بالتركيز على الجنوب (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر): علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، (٢٠٠٤م).

الأمة، وإمكانيات معالجة مشاكلها ومشاكل الإنسانية جمعاء.

ولقد تعددت الاجتهادات الفكرية والنظرية حول هذه الرابطة بين الحاجة لتنظير إسلامي جديد، وواقع الأمة واحتياجاتها. وأكتفي في هذا الموضع بالإحالة إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل[١]؛ وهى تتلخص في الآتي:

إنه بسبب التغير العالمي ذاته، وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة؛ فإن أحد سُبل استعادة حيوية الأمة؛ هو استعادة حيوية ميراثها الفكري والثقافي؛ ولأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ ولذا أضحت الإسلامية تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الثقافية الدؤوبة التي يتسم بها عالمنا، تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة - هذا - وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة قوةً أو ضعفًا؛ فلقد كان الإسلام دائمًا محركًا لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم: (العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المسيحية)، ومن ثَمَّ يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي للأمة؛ كسبيل لتجديد هويتها وحل مشاكلها، وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم، فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيه الثقافات السائدة والتابعة على حدٍّ سواء. ومن ثَمَّ ترى د. منى أن المنظور الإسلامي هو مثال ذو مهمة (vocational ideal) وليس مجرد حرفة أكاديمية فنية.

ومن ناحية أخرى: كانت الضرورات العملية أيضًا من بين ركائز موافقة بعض المتخصصين - من خارج دائرة المنظور الإسلامي - على أهمية تقديم منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، ولكن اختلفت هذه الضرورات عن نظائرها لدى د. منى أبو الفضل وغيرها من داخل هذه الدائرة؛ فلقد اقترنت على سبيل المثال لدى البعض[٢] باحتياجات

---

(١) Mona Abul Fadl: Islamization…, op.cit.

- د. حامد عبد الماجد: مرجع سابق.

سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق.

(٢) Bassam Tibi: The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and the New World Order, University of California Press, (1998).

دراسة وفهم آثار الظاهرة الإسلامية (الذي أسماها: الأصولية الدينية) على النظام الدولي بعد نهاية الحرب الباردة؛ حيث تبرز الأبعاد الثقافية للسياسات الدولية في ظل العولمة، والتجزئة، وعدم الاستقرار.

كما رأى البعض[١]: أن مشاكل وقضايا خمس سكان العالم من المسلمين، والتي تحتل الاهتمام العالمي الراهن تتطلب دراستها من منظور يعكس خصوصيتها وطبيعتها، ويبيِّن في نفس الوقت إلى أي حدٍّ يلعب الإسلام دورًا فيها على مستويات مختلفة؛ مثل: الأسباب، والدوافع، والحلول الممكنة.

وبالطبع وبقدر ما كانت أوضاع ما بعد نهاية الحرب الباردة تستدعي عالم الإسلام والمسلمين إلى قلب تفاعلاتها؛ فلقد ازداد الأمر صعودًا بعد الحادي عشر من سبتمبر (٢٠٠١م)؛ حيث تعددت مداخل الاهتمام بدراسة وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي، وفي السياسات الخارجية للقوى الكبرى انطلاقًا من المنظورات السائدة، مما تولد معه الدعوة – من داخل الغرب ومن داخل العالم الإسلامي – للحاجة إلى منظور بديل، ورؤية بديلة لتلك السائدة بمنطق سياسات القوى الصراعية المادية[٢].

المبررات: أبعاد مراجعة حالة علم العلاقات الدولية ومدلولاتها بالنسبة لإمكانيات تطوير منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية.

من أهم مداخل دراسة نظرية العلاقة الدولية مدخل المنظور والجدالات بين المنظورات – كما سبق التوضيح – وبالنظر إلى حالة العلم منذ نهاية الثمانينيات والتسعينيات

---

(١) د.بهجت قرني، في ندوة مناقشة العدد الأول من حولية أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، مايو (١٩٩٩م)، (غير منشورة).

(٢) انظر: على سبيل المثال:

– د. نادية محمود مصطفى: أولى حروب القرن الواحد والعشرين ووضع الأمة الإسلامية: صعود التحديات الحضارية الثقافية وشروط استمرار حوار الحضارات (في) أعمال مؤتمر: « كيف نواصل حوار الحضارات »؟، مركز العلاقات العربية– الإيرانية، دمشق، يناير (٢٠٠٢م).

- Akbar Ahmed: Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West today, Middle East Journal, (Vo 56), (No 1), (2002).

- Shireen T. Hunter, The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?, Westport: Praeger, (1998).

وصولًا إلى المرحلة الراهنة من مراحل تطور دراسة العلاقات الدولية؛ أي: بعد نهاية الحرب الباردة وأحداث الحادي عشر من سبتمبر؛ وهي المرحلة الرابعة في تطور هذه الدراسة (بعد المرحلة التقليدية، والسلوكية، وما بعد السلوكية)، ومن خلال القراءة المقارنة في أدبيات مراجعة هذه الحالة وخاصةً الأدبيات النظرية حول هذه المنظورات الكبرى والجدالات بينها[١]. يمكن تسجيل المقولة التالية: اتفاق منظري العلاقات الدولية على أن العلم يمر بأزمة، ويحتاج إلى مراجعة.

- **ومن أهم مؤشرات هذه الأزمة ما يلي:**

من ناحية: عدم وجود منظور سائد ومهيمن على مجال الدراسة كما حدث في المراحل السابقة؛ ومن ثَمَّ تعدد المنظورات المتنافسة على نحوٍ يعكس فوضى نظرية، وخاصةً مع تعدد روافد كل منظور ومع تعدد مسميات كل رافد؛ وفقًا للبعد محل الاهتمام: منهجيًّا أو مضمونيًّا. في ظل هذا التعدد يبرز الاعتراف به بل بفائدته؛ فعلى سبيل المثال يبرر « روزيناو »[٢] ذلك الاعتراف بأنه يرجع لصعوبة القول بأفضلية أحد المنظورات على الآخر أو مصداقيته المطلقة بالمقارنة بغيره؛ حيث إن الباحثين ذوي المنظورات المختلفة سيقدمون رؤى ونتائج مختلفة حول نفس الحدث والظاهرة نظرًا لاختلاف منطلقاتهم، وبعبارة أخرى - وكما يقول روزيناو - فإنه لا بد من التسامح تجاه التعدد والتنوع الذي يثري البحث والدراسة؛ نظرًا لتعدد سُبل الإدراك وتقويم الحقائق في السياسات العالمية؛ ولهذا يسجل روزيناو أمرًا مهمًّا، وهو أن اختلاف الرؤية للعالم ومن ثَمَّ اختلاف

---

(١) انظر: على سبيل المثال:

- د.إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية، منشورات ذات السلاسل، الكويت، (١٩٨٧م)، (ص ٢٥- ٥٥)، (أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية).

- K.J. Holsti: Along the road to International Theory, International Journal, (No. 2), (1984).

- P.Viotti, M. Kauppi: International Relations Theory: Realism, Pluralism, and Globalism, (1993).

- J. Lewis Gaddis: International Relations Theory and the End of the Cold War, International Security, (Vo. 17), (No. 3), Winter (1992/1993).

- S. Smith, op. cit.

(٢) J. Rosenau: The Need of Theory, op.cit.

الافتراضات الكامنة حول ظاهرة يقود بالضرورة إلى اختلاف المنهاجيات.

ومن ناحية أخرى: عدم وجود نظرية عامة للعلاقات الدولية، إلى جانب فشل النظريات الكبرى داخل كل من الاقترابات التطورية، الهيكلية - السلوكية - التنبؤ بنهاية الحرب الباردة.

ومن ناحية ثالثة: حالة السيولة التي تعكسها المابعديات: ما بعد الحرب الباردة، ما بعد الحداثة، ما بعد الوضعية، سواء على صعيد المنهج أو المضمون؛ فمع انتهاء الحرب الباردة شهد التنظير للعلاقات الدولية مرحلة اختلفت فيها الرؤى حول خصائص العلاقات الدولية في هذه المرحلة، وأهم القوى المؤثرة عليها. وتبلور السؤال التالي بوضوح: هل كشف انتهاء الحرب عن خصائص جديدة؛ أم أن تراكم خصائص جديدة قد قاد إلى انتهاء الحرب، ومن ثَمَّ هناك حاجة لمنظور جديد لدراسة العلاقات الدولية[١]؟

ومن ناحية رابعة: اهتزاز الخطوط الفاصلة بين علم العلاقات الدولية وعلوم اجتماعية وإنسانية أخرى، نظرًا لاتساع نطاقه وحدوده، وتعقد أجندة موضوعاته بعد أن تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في دراسة العلاقات الدولية وبأنماط جديدة من الفواعل والعمليات.

وكان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان ومتكاملان: أولهما: بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية[٢]،

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: التحديات الخارجية...، مرجع سابق، (الفصل الثاني).

- مروة فكري: تأثير التغيرات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات (دراسة نظرية)، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، (٢٠٠٥م) (الفصل الأول)، إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى، (غير منشورة).

(٢) On the Role of Culture, see for example:

- Ali Mazruie: Culture Forces and World Politics, London, (1999).

- Youssef Lapid (ed), The Return of Culture and Identity in International Relations Theory, Lynne Rienner publishers, (1996).

- Fred Halliday, Culture and International Relations: A New Reductionalism?, (Michi Ebata, Beverly Neufeld eds), Confronting the Political in International Relations, Millennium press Ltd, (2000).

- Marysia Zalewski, Cynthia Enloe, Questions about Identity on International Relations =

بعد أن حازت الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور الواقعي القضايا والأبعاد العسكرية - الأمنية، ثم نافستها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي.
وثاني هذه الملامح؛ هو مراجعة المنهج الوضعي - السلوكي الإمبريقي الذي رفع

= (in) K. Booth, S. Smith (eds), International Relations Theory Today, Pennsylvania State University press, (1995), pp. (279 - 305).

- Simon Murden, Culture and World Politics (in) S. Smith and K. Booth (eds), Globalization and world politics, 1997.
- Valerie M. Hudson (ed), Culture and Foreign Policy, Lynne Rienner Publishers, London, (1997).
- Martin W. Sampson, Culture Influences on Foreign Policy (in) Charles F. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau (eds), New Directions in the Study of Foreign Policy, (1987).
- Naeem Inayatullah and David L. Blaney, International Relations and the Problem of Difference, (N.y, Routledge, (2004).
- R. James Ferguson, The Contested Role of Culture in International Relations, www.international-relations.com

On the role of religion, see for example:

- Barry Rubin, Religion and International Affairs, The Washington Quarterly, Spring (1990).
- Jeff Haynes, Religion in the Third World Politics, Lynne Rienner Publishers, (1994) (Ch. 5, Links between Religion and Foreign Policy in the Third World) (pp. 122 - 145).
- Georges Weigel, Religion and Peace; an Argument Complexified (in) Brad Roberts (ed.) Order and Disorder after the Cold War (1996).
- Jeff Haynes: Religion, (in) Brian White, Richard Little, Michael Smith (eds), Issues in World Politics. Palgrave, England, (2001), 2nd edition, (pp. 153 - 170).
- Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds), Religion in International Relations: The Return_from Exile, Palgrave/ Macmilan England, (2003).
- Peter L. Berger (ed): The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World_Politics, (1999).
- John D. Carlson, Erik C. Owen: The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics, George Rown University Press, (2003).
- Jonathan Fox, Shmuel Sandler, Bringing Religion into International Relations, NY Palgrave Macmillan, (2004).

- وحول رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية، انظر: أماني محمود غانم: البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية، دراسة في خطاب صراع الحضارات، مرجع سابق.

شعار « علم خالٍ من القيم » - وهي المراجعة التي قادت إلى ردِّ الاعتبار للقيم[١] - على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود منظور سائد هو - كما يقول هاليداي وهولستي على سبيل المثال -: هو إهمال القيم والتاريخ والفلسفة. هذا وكانت القيم - إلى جانب غيرها من الأبعاد - محورًا أساسيًّا من محاور الجدال الثاني الكبير في تاريخ العلم؛ أي الجدال بين السلوكية والتقليدية.

كما أضحى الفصل بين البعد القيِّمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية، خلال سيادة المنظور السلوكي، وفي ظل الوضعية العلمانية موضع نقد مهمٍّ في مرحلة ما بعد السلوكية، ثم تبلور هذا النقد في مرحلة ما بعد الوضعية مما يعبر عن رفض أزمة الازدواجية الناجمة عن هذا الفصل[٢].

---

(١) انظر: على سبيل المثال:

- Charles R. Beitz, Recent International Thought- International Journal, Spring, (1988).

- Keen Booth, Security in Anarchy: Utopian Realism in Theory and Practice, International Affairs (67, 1991), pp. (527– 545).

-. P. Viotti, M. V. Kauppi, op.cit (Ch 5, Normative Considerations and International Relations theory), pp. (533 – 545).

- Martha Finnemore, Norms, Culture and World Politics: Insights from Sociology's institutionalism, International Organization (50, 2), Spring (1996), pp. (325 – 345).

- Robert Jackson: Is there a Classical International Theory (in) K. Booth, S. Smith, and .... (eds) op. cit.

- Miles Kahler: Rationality in International Relations. International Organizations, (52, 4), Autumn (1998).

- Seymon Brown: International Relations in a Changing Global System: Toward a Theory_of the World polity, Westview press (1992).

Seif El Din Abdel Fattah: The Values as The frame of Reference for Studying International_Relations in Islam, (in) Nadia M. Mostafa (ed): The Project of International Relations in_Islam (12 volumes). The International Institute for Islamic Thought, Cairo, (1996), (Volume 2) (in Arabic).

- انظر أيضًا: مراجعة نقدية للقيم في المنظورات الغربية كمدخل للتأصيل الإسلامي المقارن للقيم، في د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(٢) حول موضع القيم في الجدالات الكبرى بين المنظورات حول المنهاجية، انظر على سبيل المثال: =

ولقد اقترن بهذا التجدد في الاهتمام بالقِيَم بروز للأبعاد الثقافية والدينية؛ وخاصةً منذ نهاية الحرب الباردة. وبقدر ما شاهدت ساحة العلم جدالًا حول القيم، تبلورت أيضًا جدالات حول أمرين: من ناحية هل حدث تحول في منظورات دراسة العلاقات الدولية نظرًا لبروز دور الدين والثقافة على مستوى التنظير والواقع، وهل المتغيرات الثقافية والدينية هي متغيرات مستقلة أو تابعة؟ ومن ناحية أخرى هل الاختلافات بين الثقافات والأديان لا بد وأن تقود إلى صراعات، وما تأثيرها على استقرار وأمن وسلام العالم؟ وما هي أنماط العلاقات بين الأديان والثقافات، وبين المصالح وتوازنات القوى؟

خلاصة القول: إن استمرار الجدالات وعمقها وامتدادها (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين؛ ليبيِّن كيف أن دراسة العلاقات الدولية مازالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن: « إعادة تعريف السياسي »(١). فإن المدخل القِيَمي والمداخل الثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيدًا عن المستوى التقليدي (الدولة والنظام الدولي)، كما ساهمت في إعادة تحديد نطاق موضوعات العلم؛ ليتسع لموضوعات جديدة. فإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية التي شهدت تنافس منظوري الواقعية والتعددية، قد أدَّت أيضًا إلى درجة من إعادة تعريف السياسي نتيجة اتجاه الاهتمام نحو فواعل جديدة من غير الدول، ونحو قضايا جديدة ذات أبعاد اقتصادية؛ فإن المرحلة الراهنة من تطور منظورات العلم تعالج ما سبق من إهمال للمتغيرات الدينية والثقافية، في محاولة لتجاوز مرحلة علمانية ومادية العلم المفرطة. كما أنها تعالج إهمال مستويات للتحليل وفواعل لحساب تفوق مستوى الدولة القومية؛ ولذا تجدد الاهتمام بمستويات أكثر كلية وشمولًا مثل الجماعة العالمية. وانعكس ذلك كله على منهاجية واقترابات الدراسة؛ حيث تبلور الاهتمام بتأثير الأفكار والقيم إلى جانب العوامل المادية. وكان من أبرز الاتجاهات الحديثة تعبيرًا عن ذلك: « البنائية الجديدة » بكل ما تحمله من آفاق الربط بين دراسة العلاقات الدولية والنظرية الاجتماعية، وبكل

=- Hedely Bull, New Directions in the Theory of International Relations. International Studies, (Vo. 14, No. 2), (1975).

(١) د. نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي في العلاقات الدولية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، مرجع سابق.

ما يحمله ذلك من انعكاسات على نطاق العلم وموضوعاته ومنهاجيته[١].

وإذا كانت الجدالات حول ما أضحى عليه وزن الديني والثقافي والحضاري، ومن ثَمَّ وزن الأفكار والقيم والتاريخ في دراسة العلاقات الدولية، تبيِّن اختلاف الاتجاهات النظرية في الإجابات[٢] على هذه الأسئلة وغيرها انطلاقًا مما يتصل مباشرة بالأسباب « الواقعية »، إلا أن رؤية البعض مثَّلت اختراقًا معرفيًّا لعلمانية ومادية العلم المفرطة؛ فلقد ظهرت مؤخرًا[٣] دعوة للاهتمام بما يمثله الدين من تحدي لنظرية العلاقات الدولية، تتجاوز وتتعدى بروز الاهتمام التقليدي (أو المتجدد) بأثر الدين على قضايا العلاقات الدولية ومسار تفاعلاتها، صراعًا أو تعاونًا.

والجديد في هذا النمط من تجدد الاهتمام بموضع الدين من دراسة العلاقات الدولية، انتقاده الشديد لحالة نفي الدين في ظل النموذج الواقعي التقليدي من ناحية؛ ولحالة استدعائه الحالية منذ أطروحات صدام الحضارات وغيرها من الأطروحات، التي تربط جميعها - غالبًا - بين عودة ظهور الدين، وبين مناخ حربٍ باردة جديدة، وخطر السياسات الأصولية الدينية، وتهديد الإرهاب العالمي، وحالة الفوضى التي يعيشها العالم؛ وفي المقابل يدعو هذا التوجه لبيان كيف أن « الاهتمام بالتقاليد الدينية الكبرى العالمية يمكن أن يقود إلى إنجازات نظرية وسياسية خلاقة..والتي ظلت نظرية العلاقات الدولية صامتة بغباء حولها ... فإن المطلوب ليس تعديلات طفيفة في الأطر النظرية القائمة التي تتعامل مع دور الأفكار، الثقافة الهوية ... ولكن المطلوب هو طرق نظرية جديدة لتفسِّر وتبرز مغزى العلاقة بين الدين والسياسات ... ومن ثَمَّ؛ فإن عودة الدين منفي منظور وستفاليا (الواقعي) يحمل معه فرص تحرير العلاقات الدولية من قيودها الذاتية النظرية ... إن المطلوب تجاوز الجدالات عن الثقافة والتعددية الثقافية في

---

(١) انظر: على سبيل المثال:

- Alexander Wendt: Social Theory of International Politics, Cambridge University Press, (2004).

(٢) Fred Halliday: Op.cit.

(٣) Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds), Religion in International Relations: The Return from Exile, Palgrave/ Macmilan England, (2003).

الفكر الديني المعاصر؛ ومن ثّمَّ استكشاف كيف يقدم الفكر الديني المعاصر طرقًا جديدة للتفكير تنتهي معها مرحلة وستفاليا التي شهدت دراسة السياسات الدولية من منظور علماني».

٣ - ومن أهم مخرجات هذه المراجعة - من داخل العلم وبواسطة مُنظِّريه الأنجلو ساكسون - تلك الدعوة إلى تعددية المنظورات؛ ومن ثّمَّ الحاجة إلى منظورات حضارية مقارنة.

وكانت د. ودودة بدران في بحثها تحت عنوان: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام[1]. قد حددت أن أهم خصائص مرحلة الثمانينيات من دراسة العلاقات الدولية (ما بعد السلوكية) هو القبول بإمكانية تعدد التوجهات النظرية في دراسة العلاقات الدولية، واهتمامها بالقيم إلى جانب السلوك؛ وذلك نتيجة المراجعة النقدية للأسس المعرفية الوضعية - الإمبريقية - التي تستند إليها، ومن ثَمَّ الدعوة إلى إعادة بناء العلم من جديد. ولقد جاء الجدل بشأن الوضعية الإمبريقية في إطار مراجعة فلسفية تتم في كل العلوم الاجتماعية.

كذلك فإن تبرير الحاجة الأكاديمية والعلمية لتقديم منظور إسلامي للعلاقات الدولية قد وجدت سندًا لها أيضًا من داخل الدائرة الغربية، وفي نطاق علم العلاقات الدولية برافديه الأنجلوساكسوني، والفرنسي، (سواء في مرحلة إعداد مشروع العلاقات الدولية في الإسلام أو بعده). فلقد تراكمت بعض التنويعات على نفس النغمة المتسائلة عن منظورات أخرى؛ فنجد - على سبيل المثال - أن مارسيل مارل[2]. في كتابه: سوسيولوجيا العلاقات الدولية - وهو بصدد إشكاليات تحديد تاريخ ظهور مصطلح العلاقات الدولية - يشير إلى أنه نظرًا لاستحالة الإحاطة بالتاريخ الإنساني في لمحة بصر؛ فإنه من الأفضل اختيار لحظة بداية تشكل العالم الحديث، وأنه بالرغم من إمكانية الاتهام بالمحورية أو المركزية الإثنية؛ فإنه على خبراء الحضارات الأخرى أن ينبروا لعقد المقارنات.

---

(١) د. ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام (في) مقدمة مشروع العلاقات...، مرجع سابق.

(٢) مارسيل مارل: سوسيولوجيا العلاقات الدولية، ترجمة: د. حسن نافعة: دار المستقبل العربي، (١٩٨٦م)، (ص ٢٣، ٢٤).

كذلك سجل كل من Bull, Holsti, Kegly[١]. أن إسهامات التنظير في مجال علم العلاقات الدولية مازالت قاصرة على الاقترابات الأنجلو أمريكية والأوروبية؛ وهو الأمر الذي يمثل تحيُّزًا، ويعدُّ أحد أسباب القصور في التنظير؛ لأنه يمثل - كما يرى Holsti - أحد أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية.

وفي ظل مراجعات ما بعد الوضعية، وما بعد الحداثة عقب نهاية الحرب الباردة، تجددت بعض التعبيرات خلال تقييم حالة حقل العلاقات الدولية عن أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية وتحيُّزًا حضاريًّا وإثنيًّا؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية[٢]. هذا واستمرت هذه الدعوات تحمل أبعادًا جديدة حتى ما قبل الحادي عشر من سبتمبر؛ حيث تجدد نقد البعض[٣] لهيمنة الدراسات الانجلوساكسونية والنظرة الفوقية من أعلى إلى أسفل، التي مازالت تسود العلم الأكاديمي على النحو الذي يظل معه علم العلاقات الدولية ليس علمًا عالميًّا. ثم اكتسبت هذه الدعوات بعد الحادي عشر من سبتمبر أبعادًا أكثر وضوحًا.

حيث ربط البعض[٤]؛ مثلًا بين نظرية العلاقات الدولية والأخلاق والقيِّم على ضوء التعقد الذي أصاب العلم، مناقشًا مفهوم: « الخلو من القيِّم » ناقدًا للدلالات التاريخية والثقافية للمفاهيم الغربية (العنف أساسًا)، المستندة للتمييز التقليدي بين داخل وخارج

---

(١) Hedley Bull, New Directions in the Theory of International Relations, International Studies, (Vo. 14, No. 2), (1975), (pp. 282 –283).

-K.J. Holsti: Along the road to International Theory, International Journal, (No. 2), (1984), p .(360).

-C. Kegly, E. Wittkopf World Politics, Trend and Transformations, (1981), Introduction.

(٢) انظر: على سبيل المثال بعض هذه الانتقادات في:

- S.Smith: The Self Images of a discipline: op.cit.

(٣) O. Waever, "Figures of International Thought: Introducing persons Instead of Paradigm IN I.B. Neumann and O. Waever (eds.): The Future of International Relations, Masters in the Making, Routledge, (1997). - O. Waever, "The Sociology of not so International Discipline: American and European developments in International Relations. International Organizations, (Vol 52, No 4), (1998), pp. (687 - 727)

(٤) Steve Smith: Singing our World into existence: International Relations Theory and September 11, International Studies Quarterly (48, 2004), pp. (499- 515).

الدولة القومية، وبين الاقتصادي والسياسي، وبين النطاق العام والخاص. ومن ثَمَّ دعا إلى مفاهيم تؤكد على التفاوض والمنظور والتفاهم بدلًا من المفاهيم التي تعكس توجهًا علويًا عن الحقيقة، والتي تبيِّن كيف أن السائد هو الذي يقدم نفسه باعتباره المحايد والعالمي.

وفي المقابل؛ والجدير بالذكر هنا بعد الإحالة إلى كل النماذج السابقة: إنه إذا كانت هذه النماذج تقبل بتعدد المنظورات الحضارية، وإذا كانت جهود علمية غربية جادة من داخل علم العلاقات الدولية وخارجه قد ساهمت من مداخل متنوعة في دراسة: « رؤية إسلامية للعلاقات الدولية أو مواقف الإسلام من قضايا دولية»[1]؛ إلَّا أنها لم تقدم بالطبع منظورًا إسلاميًّا مقارنًا في مجال نظرية العلاقات الدولية، بل لم تدعو إليه.

وأخيرًا؛ يمكن أن نسجِّل ما طرحه أ.د. بهجت قرني[2]، أستاذ العلاقات الدولية في كندا عن أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدولية؛ استنادًا إلى الاعتبارات التالية: حالة العلم الراهنة التي تتسم بتعدد المنظورات المتنافسة. التنامي في وزن ودور الأبعاد الثقافية والقيمية للعلاقات الدولية. أن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين، وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي. وأخيرًا: إن الوصول إلى « عالمية » علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط. ويلخص هذا الطرح - وفي وقت مبكر جدًّا من جهود بناء المنظور بعد نشر مشروع العلاقات الدولية في الإسلام مباشرة - منظومة ونسق الدوافع والمبررات المتنوعة، النظرية والمعرفية والعالمية، التي استندت إليها جهود الأعوام التالية. هذا وكان د. طه العلواني، ود. علي الدين هلال عند افتتاح مؤتمر مناقشة أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٩٧م) قد قدَّما أيضًا رؤاهما حول هذه المنظومة، وهذا النسق من الدوافع والمبررات[3]؛ **وتتلخص رؤية د. طه كالآتي:**

---

(١) انظر: على سبيل المثال مؤلفات:

James Piscatori, John Esposito, Fred Halliday, Shireen Hunter

وغيرهم ممن تفصح عنهم عملية البحث في شبكة المعلومات الدولية تحت عنوان: الإسلام والعلاقات أو السياسات الدولية، الإسلام والنظام الدولي المعاصر؛ حيث تنامى التأليف والنشر في هذا الموضوع منذ نهاية الحرب الباردة، وبصفة خاصة، بعد الحادي عشر من سبتمبر.

(٢) مرجع سابق.

(٣) (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية في الأصول والتاريخ. ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (ديسمبر ١٩٩٧م)، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، (٢٠٠٠م).

أولًا: إن ما هو معروف اليوم بالنظام العالمي الجديد؛ هو النظام العالمي الثالث في هذا القرن، يقوم على فكرة محورية وأساسية تكاد تنفي الخصوصيات، وتؤسس نسقًا ثقافيًّا وفكريًّا وأخلاقيًّا وسلوكيًّا عالميًّا هو في أساسه ذلك النسق الذي تطور عبر التجربة الأوروبية في مراحله المختلفة، هنا تنبع ضرورة إبراز الإسهامات المختلفة للخصوصيات الثقافية في العلوم الاجتماعية، والإنسانية بصفة خاصة؛ وذلك لكي تسهم في صياغة العالمية المعاصرة صياغة مناسبة خاصة، وأن القيادة الأمريكية لهذه العالمية قد بدأت تدخل فيها إلى مأزق المركزية - بقصد أو بدون قصد - ولا يكون البديل أن ننغلق في خصوصياتنا أو نتقوقع فيها؛ بل قد يكون ذلك مستحيلًا حتى لو قبلناه من حيث المبدأ.

وخير أسلوب للتفاعل معها (العالمية)، والتعامل معها هو الإسراع في إبراز وتطوير المنظورات الثقافية المختلفة للتفاعل مع هذا المنظور المهيمن، قبل أن يكرِّس المركزية باسم العالمية. وفي النهاية، فمن المؤكد أن تكون هناك صياغة جديدة لهذه العالمية؛ ومن المؤكد أن للمسلمين قدرة على الإسهام في إعادة هذه الصياغة، وإلَّا فقد تستحيل إلى عولمة للثقافة وللحضارة الأوروبية لا على أساس التنوع والتعدد واحترامه، بل على أساس فرض الخصوصية الغربية بكل ما تحمله من معانٍ، ومن هنا تأتي أهمية طرح مثل هذا المشروع البحثي الذي يقدم رؤية ومنظورًا مهمًّا مغايرًا في العلاقات الدولية، يمكن أن يحاور وينقد النسق القائم، ويتفاعل معه، ويمثل أسلوبًا من الأساليب التي ينبغي اتباعها في الحوار بين الحضارات والثقافات.

ثانيًا: هناك عمليات شاملة من المراجعة والتقويم والنقد الذي قد يصل إلى حد النقض لمرحلة الحداثة، وما أنتج من علوم ومعارف ونظريات وأفكار، ومن أهم المحاور التي يتم التركيز عليها وبصورة كثيفة؛ هي العلاقة بين العلم والقيِّم، وبين الدين والمعارف الإنسانية والاجتماعية.

وأن الدعوة القديمة التي تقول بضرورة فصل العلم والقيِّم، وأن العلم لا بد أن يكون خاليًا من القيِّم؛ هذه المقولة لا بد من مراجعتها وإعادة النظر في تحديد طبيعة القيِّم، وشكل العلاقة بينها وبين العلم، وهل يمكن أن يوجد علمٌ خالٍ من القيم؛ يُحدِثُ عمرانًا أو ينشئ حضارة؟

والمنظور الإسلامي الذي يقيم علاقة صحيحة بين العلم والقيم، وذلك من خلال

تحديد القيم، وجعلها قيمًا مطلقة لا تخضع لمصالح شخصية أو قومية أو حزبية أو فردية، وفي هذا الإطار يمكن القول بأن القيم العليا أو الحاكمة التي يمكن أن يقدمها الإسلام في هذا المجال، يمكن أن تتلخص في هذه القيِّم الأربع: (التوحيد - العمران - التزكية - العدل).

ثالثًا: بعد حرب الخليج ظهرت الكثير من الكتابات حول القيِّم والأخلاقيات التي ينبغي أن تحكم العلاقات الدولية؛ وذلك بسبب غياب التوازن الطبيعي الذي حكم العلاقات الدولية خلال فترات تاريخية كثيرة.

ومن هنا؛ جاء النقاش الدائر حول القيِّم والعلاقات الدولية، ومن هنا أيضًا يمثل هذا المشروع إسهامًّا مهمًّا في هذا الاتجاه، ودعمًا لتيار جديد من الفكر يتبناه باحثون كثيرون ومفكرون من مختلف الأديان، وينتمون إلى ثقافات مختلفة، بدأ هذا التيار يتنامى في مختلف أنحاء العالم، حتى أن جامعة طوكيو في اليابان أنشأت مركزًا للأبحاث انصرف بصورة أساسية إلى دراسة العلاقات الدولية في الإسلام، ودراسة ما يمكن أن يوظّف من التراث الإسلامي في تصحيح المسار المعاصر للعلاقات الدولية.

رابعًا: تنامي الدراسات التي تربط بين الأديان والعلوم الاجتماعية - مختلف الأديان ومختلف العلوم الاجتماعية - ذلك أن تنامي الظاهرة الدينية في العالم، وتصاعد ما عرف بالأصولية - سواء منها اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية - دفع العديد من الباحثين ومراكز الأبحاث، والجامعات إلى الاهتمام بدراسات العالم الإسلامي- خصوصًا العلاقات الدولية - كما أن تصاعد مفهوم الجهاد في الخطاب الحركي، أعاد تذكير الغرب وجامعاته ومراكز بحوثه بتراث تاريخي من الصراع الإسلامي؛ فأصبح مفهوم الجهاد من المفاهيم الغامضة الملتبسة بالنسبة للعقل الغربي مفهومًا يستدعي مخزونًا تاريخيًّا من صور نمطية عن الإسلام والعالم الإسلامي، كما عضد ذلك تنامي الحركات الإسلامية المتطرفة التي تستثمر، وتستغل نفس المفاهيم التاريخية عن دار الإسلام ودار الحرب، ومقاتلة الكفار، والتأسيس عن أصل الحرب أو أصل السلام، أو سوى ذلك من نقاشٍ دار في تاريخنا أو تراثنا الفقهي في فترات تاريخية إسلامية معروفة، كل ذلك أدى إلى تنامي ظاهرة الاهتمام بالعلاقات الدولية في الإسلام.

إن مجرد إعادة إنتاج التاريخ الإسلامي أو محاولة ذلك أو الانزلاق في فكر المفاخرة

والمباهاة، والقول بأن تاريخنا كان ناصعًا وعظيمًا أو أنه كان تاريخ ملائكة، لم يعد يغني ولم يعد كافيًا، ولا بد من دراسة الواقع وتفكيكه، ومحاولة فهم كافة تضاريسه، وما أسهم في تكوينه، وبالرغم من أهمية الاعتزاز بالذات، والتمسك بالهوية باعتبارها مصدر الوجود والاستمرار، لكن عند التناول الأكاديمي لا بد من محاولة الجنوح نحو الموضوعية حتى لو كانت مؤلمة في بعض الأحيان، ولا بد من تجاوز تلك النزعات العاطفية، وإخضاع أي قضية محلًّا للبحث والتفكيك والتحليل والفحص والتدقيق، وإلَّا فإن العلم برمَّته لن يكون أفضل كثيرًا من القصة والحكاية، وأي نوع من أنواع الأدب الشرقي، ولن يسهم بصورة فعَّالة في تطور المجتمعات وبنائها.

إلَّا إذا كان من تلك العلوم التي تستطيع أن تستفيد من التراث، وتستطيع أن تستفيد من المعاصرة في الوقت نفسه، دون الوقوع في أفكار التلفيق أو المقارنة، بل محاولة إعادة صياغة أصيلة من خلال التفاعل مع المناظير الثقافية الأخرى السائدة في هذا العالم.

وفي المقابل؛ فإن رؤية د. علي الدين هلال قد اقترنت ببعض التحفظات، وهذا يقودنا إلى الجزئية الثانية من هذا الجزء من الدراسة.

ثانيًا: بين التساؤلات والانتقادات والتحفظات:

توالت هذه التساؤلات والانتقادات من أطرافٍ ذات مستويات علمية وبحثية مختلفة من ناحية، كما اختلف من ناحية أخرى مدى اطلاعها وقراءتها في أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، أو حول قضية: « التوجه الإسلامي للعلوم »، أو « المنظور الإسلامي للعلوم »؛ بل قد جاء بعض هذه الانتقادات فور الاستماع إلى كلمة منظور إسلامي؛ ومن ثَمَّ فهي تتراوح ما بين تساؤلات الاستيضاح والاستفهام والاستغراب، وبين الرفض الناقد أو الناقض، وبين القبول بشروط وتحفظات؛ وهي تنقسم بين مجموعتين:

الأولى: تمثل إرهاصات تساؤلات طلبة الدراسات العليا التي ظهرت عقب تدريسهم منظورات العلم المقارنة ومراجعة حالة العلم؛ وذلك مع بداية طرح القضية أمامهم على النحو التالي: ما هو منظور إسلامي، وما هو وضعه في سياق نظرية للعلاقات الدولية؟ وهل يمكن تطويره وكيف؟

الثانية: تمثل انتقادات منهاجية منظمة تنطلق من إطار مرجعي مختلف، إمَّا رافض

أو متحفظ، وقدمها متخصصون في مناسبات متعددة[١]. ويرجع تناول هاتين المجموعتين في هذا الموضع من الدراسة - بعد الدوافع - المبررات، وقبل خصائص منظور إسلامي وأبعاده المقارنة - لعدة اعتبارات منهاجية تقع في صميم إشكالية التحيُّز بأبعادها المختلفة، وسيتم الإشارة إليها عقب تقديم هاتين المجموعتين.

المجموعة الأولى:

تراكمت خلال ثلاث سنوات من العملية التدريسية، وتم رصدها وتسجيلها وبشكل منظم ولهدف علمي محدد، وهو اكتشاف مناطق التحيُّز في استجابات الطلبة والبحث عن أسبابها، ودعوة الطلبة لاكتشافها بأنفسهم ومناقشتها والتعليق عليها، وذلك على ضوء ما تم دراسته مسبقًا من أدب منظورات العلم ومراجعاته؛ ولذا وبعد ثلاث سنوات من تراكم الأسئلة والتعليقات خلال المحاضرات وغيرها، ومع اكتشاف التكرارات المنظمة عبر هذه السنوات تم توثيقها وصياغتها بمفردات الطلبة ذاتها[٢]. وعبر أربع سنوات تالية كان يُطلب من الدارسين عدة تدريبات. من ناحية: قراءتها وتصنيفها في فئات وفق معايير محددة على الطالب توضيحها مع التعليق على هذه المقولات، على ضوء ما تم دراسته من التمهيد والدوافع والمبررات لمنظور إسلامي. **ومن ناحية أخرى**: التفكير في الأسباب التي تفسر صدور مثل هذه المقولات عن طلبة الدراسات العليا. ومن ناحية ثالثة: تحديد الطالب لموقفه بين هذه المقولات وأسباب تَبنِّيه لبعضها ورفضه الأخرى.

---

(١) ومن هذه المناسبات على سبيل المثال: مؤتمر مناقشة أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٩٧م)، وندوة نظمها مركز بحوث ودراسات الدول النامية بالتعاون مع معهد دراسات الإسلام والمسلمون في هولندا (١٩٩٨م)، وندوتين لمناقشة العددين الأول والثاني من حولية أُمتي في العالم بالتعاون بين مركز البحوث والدراسات السياسية ومركز الحضارة للدراسات السياسية (١٩٩٩، ٢٠٠٠م)، وفي عدة محاضرات أمام السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية (١٩٩٩، ٢٠٠٠م)، وفي جزء من أعمال الندوة الفرنسية المصرية التاسعة بالتعاون بين مركز البحوث والدراسات السياسية والسيداج (٢٠٠٠م)، وفي محاضرة لطلبة برنامج دراسات الشرق الأوسط بالجامعة الأمريكية في القاهرة (٢٠٠٤م)... وغيرهم.

(٢) ساعد في رصد وتوثيق وصياغة هذه العبارات، أ. شريف عبد الرحمن، المدرس المساعد بقسم تطبيقات الحاسب الآلي في العلوم الاجتماعية، وكان يساعدني في إدارة أنشطة دارسي مقرر نظرية العلاقات الدولية في مرحلة الدراسات العليا.

وتتلخص هذه المقولات في الآتي:

١ - إن المنظور هو مدخل علمي لا يفترض فيه الانحياز المسبق لوجهة نظر إسلامية أو غير إسلامية.

٢ - إن الإنتاج الغربي في حقل العلاقات الدولية يفي في معظمه بالغرض الذي صيغ لأجله، فضلًا عن أنه يمارس عملية نقد ذاتي مستمرة؛ بهدف تحقيق أكبر قدر من التماسك الداخلي، الأمر الذي يجعل من الممكن التعويل عليه بقدر أكبر من الثقة، دونما حاجة إلى استلهام منظور جديد.

٣ - إذا كان الغربيون لا يعرفون التخندق حول أُطر نظرية ضيقة؛ وإنما على العكس يمارسون عملية مرنة من استعارة ومبادلة المفاهيم بين مدارسهم الفكرية المختلفة، فلِمَ نقوم نحن بخلاف ذلك حينما نفرض على أنفسنا استخدام منظور واحد منعزل عما سواه؟!

٤- إذا كان معظم إنتاج الفكر الغربي يبدأ من الواقع وينتهي إليه - على عكس النموذج الإسلامي؛ ألا تعد هذه خصيصة تحسب للفكر الغربي على أساس ما توفِّره من مرونة، فضلًا عن أن المنظور إنما يكون الهدف من ورائه بالأساس فهم الواقع، وعليه لا ينبغي أن يكون ارتباطه به بداية وانتهاء أحد أوجه انتقاده، خاصةً وأن الواقع في البيئة الغربية هو من القوة بحيث أمكن أن يُؤسس عليه علم متكامل، وهو الأمر الذي يفتقده الواقع الإسلامي المعاصر؟

٥ - إذا كان المنظور الإسلامي من المنتظر ألَّا يقدم أكثر من مجموعة أمانٍ لا تخدم فهم الواقع في شيء؛ فهل يعدُّ هذا هو الوقت المناسب للتمسك بعبارات إيديولوجية لا تزيد عن كونها مجرد شعارات غير ذات قدرة تحليلية؟

٦ - إذا كان المنظور الإسلامي مرتبطًا بقضية الإحساس بالذات، ومحاولة بلورة هوية حضارية متكاملة الأبعاد، فلِمَ لا تترجم مسألة الهوية عبر صياغة منظور عربي لدراسة العلاقات الدولية؟

٧ - التنظير الغربي كان وليد الواقع في محاولة لتفسيره؛ ومن ثَمَّ تغيَّر التنظير مع تغيُّر الواقع، ومن ثَمَّ فإن قوة التنظير الغربي تنبع من كونه تنظيرًا مفسرًا. أما المنظور الإسلامي الذي يأتي الحديث عنه الآن في وقت الأزمة الحضارية للأمة؛ فهل يعد التنظير المنبثق عنه وسيلة للخروج

منها؟ وهل الصورة المثالية التي يقدمها المنظور - والتي من الصعب تحقيقها - هل تقدم سبل الوصول إليها أم تقتصر على تقرير ما يجب أن يكون عليه الواقع؟ ومن ثَمَّ فإن التحدي أمام المنظور الإسلامي هو قدرته على تفسير الواقع وعلى التفعيل لتغييره.

٨ - المنظور الإسلامي بالمعنى الذي يطرح به هو شيء موجود منذ أربعة عشر قرنًا؛ فما هي ملابسات وأسباب الحديث عنه الآن، وبشكل يوحي بأنه شيء مستحدث؟

٩ - لماذا الحديث فجأة الآن - بعد أربع سنوات من الدراسة - عن منظور إسلامي للعلم؟ لماذا لم يسبق ذلك تمهيد في مراحل أخرى من العملية التعليمية؟

١٠ - ولماذا تتم دراسة منظور إسلامي في إطار مقارن مع منظورات العلم وانطلاقًا من العلم الغربي ودائرته؟ وهل يهتم الغرب بدراسة منظور إسلامي للعلاقات الدولية، كتقليد أكاديمي؟

١١ - ما الجديد الذي سيقدمه هذا المنظور بالمقارنة بما قدمته كتب العلوم الإسلامية المعنية بهذا المجال من الأنشطة أو بهذه الظاهرة الدولية؟

١٢ - كيف يتحقق الربط بين السياسة الواقعية التي لا تلتزم بالقِيِّم والأخلاق، وبين منظور يقوم على أصول دينية تحوي مضمونًا قيميًّا أساسيًّا؟

١٣ - هل الاهتمام بالدوافع والمبررات والتركيز عليها مقصود وإرادي؛ لإضفاء شرعية على المنظور الجديد من داخل دائرة العلم الغربي؛ أم أن شرعية هذا المنظور تتحقق من مصادر أخرى؟

١٤ - ما معنى منظور بصفة عامة، وإطار مرجعي ونسق معرفي؟ وهل الفقه فقط هو المنطلق نحو منظور إسلامي؟ وما هي المنهاجية الإسلامية؟

١٥ - ما هي شروط بروز منظور إسلامي وتطوره؟ وكيف يتم قبوله والاعتراف به إقليميًّا وعالميًّا؟ وهل وهن الأمة المادي وضعفها يحول دون البداية في تطوير هذا المنظور، ودون التطوير ودون القبول به في دائرة العلم؟ وهل جهود تطوير المنظور هي ردُّ فعل لوهن الأمة وتعبير عن الحاجة لتأكيد الذات ولو على المستوى الفكري؟

١٦ - الحديث عن منظور إسلامي يفسح الطريق للحديث عن منظورات دينية أخرى؛ فهل هناك منظور يهودي أو مسيحي؟ وهل منظور حضاري إسلامي هو آخر المنظورات الدينية؟

١٧ - كيف يمكن الرجوع إلى الأصول الإسلامية لدراسة العلاقات الدولية، ألا يمثل ذلك صعوبة؛ نظرًا لعدم التخصص في العلوم الشرعية؛ ونظرًا لأن كتب الفقه والتفاسير والسُّنة يكتنفها الغموض؟

١٨ - عند الحديث عن منظور إسلامي يبرز شعور بالانفصال عن الواقع؛ لأنه يقدم مثالية بعيدة عن هذا الواقع، ومن ثَمَّ يفقد مصداقية تطبيقه العملي؛ نظرًا لعدم وجود الروابط بين مجالات الحياة الراهنة وبين ما يحدده الدين؟

١٩ - كيف نتحدث عن منظور حضاري لأمة إسلامية في علاقاتها الدولية، وليس هناك أمة؛ كما يتضح من الحروب بين المسلمين منذ الفتنة الكبرى؟ كذلك هل هناك دول إسلامية حتى نتحدث عن منظور إسلامي لعلاقاتها الدولية؟

٢٠ - أليس الاهتمام بتقديم منظور حضاري إسلامي يعني قطع العلاقة مع الآخر من ناحية، والتعارض مع المواطنة وتحويل المسيحيين إلى كفار؟

٢١ - ما العلاقة بين منظور إسلامي للعلاقات الدولية ومنظورات أخرى: انقطاع أم انعزال أم استعلاء أم نقد ومقارنة متبادلة، حتى يحدث تلاقح فكري وتواصل معرفي؟ وهل مثل هذه العلاقة الأخيرة ممكنة بين منظور - ذي جذور دينية - وبين منظورات علمانية؟

٢٢ - هل هناك مناهج إسلامية محددة، وأدوات لدراسة الظاهرة الدولية تختلف عن المناهج الغربية، أم أن الأمر يقتصر في المنظور الإسلامي على إطار مرجعي وقواعد لرؤية العالم، وليس تحليله ودراسة ظواهره؟ وهل نظل ننقد مناهج البحث الغربية ولا نحدد منهجًا إسلاميًّا؟

٢٣ - إن علم العلاقات الدولية الغربي يحلل ويفسر كل أنواع العلاقات بين كل أنواع الفواعل؛ فهل سيقتصر المنظور الإسلامي على العلاقات بين المسلمين وغيرهم؛ أم فيما بين المسلمين فقط؟

٢٤ - هل المنظور الإسلامي - أو منظور ما - يتم تعلمه أو ممارسته، هل له وصفة جاهزة، من يعرفها يكون قد أضحى ذا منظور إسلامي؟ هل هو ذو صبغة ثقافية أم هو عملية تعليمية منظمة الأسس والقواعد؟

وفضلًا عن هذه التساؤلات الناقدة أو المتعجبة في معظمها؛ فإن نماذج معدودة من الطلبة قدمت مداخلات تؤيد فكرة منظور إسلامي، وتبرره على أساس من حماسة لا تستند إلى مبررات منظمة وعلمية، أو على أساس من وعي بأسانيد ومبررات هذا التأييد الذي ينطلق من تبني إطار مرجعي إسلامي، أو على أساس من مجرد التمييز بين الإسلام كدين وعقيدة، وبين الإسلام كسياق حضاري وثقافي أو من حيث هو رؤية للعالم؛ حيث إنه وفقًا للمعنى الثاني للإسلام يمكن الحديث عن منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية.

إذن؛ ما دلالة هذه المقولات بالنسبة لإشكالية التحيُّز؟ ما الذي تكشف عنه من تحيزات وكيف يمكن مناقشتها انطلاقًا من تحيزات متقابلة؟ بالطبع لا يمكن استيفاء كل مداخل تعليق الطلبة وقضاياه - عبر أربع سنوات - في هذه الدراسة، ولكن يكفي كمثال: طرح نموذجين متميزين من هذه المداخل، واللذان رسما خريطة القضايا المثارة في التعليقات وتصنيفاتها - معرفيًّا ومنهاجيًّا ونظريًّا[1] - وعلى نحوٍ يوضح مناط التحيزات المتقابلة.

النموذج الأول: أجاب على سؤالين: من أين تنبع الأسئلة وإلى أين ترمى، مميزًا بين ست مجموعات من التوترات لدى الطلبة؛ وهى توترات نابعة من ثنائية الواقع والتنظير، وثنائية الذات والآخر، وثنائية الواقع المادي والقيِّم، ثنائية الديني/العلمي، ثنائية التقليدي والجديد في الخبرة الأكاديمية، وأخيرًا ثنائية الموضوعية والتحيز.

النموذج الثاني: صنف الأسئلة وفق ثلاثة محاور: الاحتياج للمنظور (الميلاد)، الشكل: المضمون والمنهج (الوجود)، الفاعلية والتفاعل (المنظور في الواقع المعاصر)، والفاعلية تطرح القدرة على التفسير والتغيير، والتفاعل يطرح أبعاد العلاقة مع المنظورات الأخرى.

المجموعة الثانية: من المقولات الناقدة، الناقضة، المتحفظة:

لقد وردت كما سبق الإشارة على لسان أساتذة متخصصين خلال ملتقيات ناقشت مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما تلاه من جهود، وخاصةً حولية أمتي في العالم. ونذكر هنا على سبيل المثال، وليس الحصر تعليقات د. وجيه الكوثراني، د. علي الدين هـلال؛ كنموذجين عن توجهين أساسيين: ناقض ومتحفظ. ففي حين انطلق الأول مـن

---

(١) من دارسي المقرر في الفصل الدراسي الأول: (٢٠٠٦، ٢٠٠٧م) وهما: آية نصار، ولبنى السبيلجي.

رفض فكرة منظور إسلامي استنادًا إلى عدة مقولات، فإن الثاني رأى أن السعي وراء تطوير هذا المنظور يمثل ضرورة وتحديًا؛ ولذا فهو محاط ببعض التحفظات.

وتتلخص مبررات وأسانيد رفض د. وجيه الكوثراني[1] على النحو التالي:

من ناحية: رفض إحلال المركزية الإسلامية محل المركزية الأوربية؛ فالمنظور الإسلامي يبدو لـ د. وجيه كأنه صورة مقابلة وموازية للمنظور الغربي؛ ومن ثَمَّ فهو يراه إعادة تأكيد لصورة الثنائية التقليدية بين الغرب والإسلام؛ منظورًا إليها هذه المرة من موقع المسلم أو الإسلامي الذي سبق ورفض هذه الثنائية في أدبيات المركزية الغربية.

ومن ناحية أخرى: رفض الاعتقاد بأن نقد المركزية الأوروبية قد جاء من خارجها؛ ومن ثم أكد على أن النقد المنهجي - الإبستمولوجي لأسس المعرفة قد جاء من الغربيين أنفسهم، كما أن مادية الغرب في نسقيه الليبرالي والماركسي قد تعرضت للنقد الذاتي من الداخل؛ وذلك على عكس الحالة الإسلامية الذهنية، والفكرية السائدة التي لم تعرف هذا القدر من النقد الذاتي.

ومن ناحية ثالثة: يرفض د. وجيه ما يسميه مصادرة الموقف الديني (العقيدي) للمسعى العلمي وللرأي؛ وذلك حين يصبغ هذا الموقف صفة المقدس الصحيح الشامل على « منظور إسلامي » بحيث تُقفَل أبواب المسعى العلمي القائم على الشك والنقد؛ ولذا فهو وإن أشاد بأهمية مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إلَّا أنه أكد على هدف إستراتيجي بعيد، وهو تحقيق عالمية الإنجاز والإنتاج العلمي العربي والإسلامي، وليس الإنجاز من موقع الإسلامية الدينية العقيدية، ثم رأى عدم تحميل المنظور دلالات عقدية؛ وذلك حتى يتسنى تفكيك الالتباس بين الديني والسياسي، وبين الوضعي والمقدس.

ومن ناحية رابعة: ينقد د. وجيه التمييز بين استخدام المناهج وأدوات التحليل الغربية - مثل التحليل النظمي - وبين مضمون التفسير والتحليل من منظور إسلامي؛ ويبرر نقده هذا بأن هذا التمييز يتم من خلال موقف ذهني تماثلي وإسقاطي؛ حيث يستعين الباحث

---

(١) والتي قدمها في مؤتمر مناقشة أعمال مشروع العلاقات الدولية خلال تعقيبه على الجزء السابع من المشروع، والتي نشرها بعد ذلك في د. وجيه الكوثراني: الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل، دار الطليعة، بيروت، (٢٠٠٠م)، الفصل الثامن تحت عنوان: في البحث عن خبرة التاريخ الإسلامي لدراسة العلاقات الدولية، نقدٌ للمنهج الإسلامي أو المنظور الإسلامي.

الإسلامي بترسانة النقد الغربي ذاتها، وتطور المعارف والمناهج من خارج التجربة التاريخية الإسلامية وحقلها؛ لينسبها إلى منظور إسلامي بل ليجعل هذا المنظور هو الجذر والأساس.

ويتضح من هذه المقولات كيف أنها تنطلق من تحيُّزات معرفية حول مفهوم العلم، مفادها أن الديني إنما هو ضد العلمي، وحول عالمية المناهج والأدوات، ورفض أن يكون « الإسلام » - بصفة عامة - قادرًا على توليد علم ومعرفة؛ ذلك لأنه يقتصر على رؤية الإسلام كمجرد دين وعقيدة..

ومما لا شك فيه أن قدرًا من مضمون مراجعات علم العلاقات الدولية تقدم ردودًا تتصل بالعلاقة بين العلم والقيم، وبالعلاقة بين المناهج والأدوات وبين التفسير.

- أمَّا أطروحات د. علي الدين هلال التي جمعت بين المساندة وبين التحفظ؛ فتتلخص في النقاط التالية[1]:

النقطة الأولى: هي اختلاف مجال الدراسات الإسلامية من علم اجتماعي إلى آخر في جامعاتنا المصرية في بعض المجالات المعرفية؛ ذلك أن هناك وجودًا واضحًا وإسهامًا متميزًا في فرع القانون مثلًا، وفرع التاريخ وفرع الفلسفة، في هذه المجالات توجد مدارس علمية وأجيال من الباحثين - على الأقل من ربع قرن أو يزيد - تعاملت مع الشأن الإسلامي، ومع إسهامات المفكرين المسلمين في هذه المجالات، وأبرزوا مساهمة المفكرين المسلمين في هذه المجالات كجزء من التاريخ الإنساني، والتاريخ البشرى في فروع مختلفة، أما في علم الاجتماع، فلم يحدث هذا التواصل المعرفي، وإنما تم التركيز خصوصًا على مساهمة ابن خلدون ودوره في طرح بعض النظريات.

وفي فروع أخرى أقل حظًّا؛ مثل علم السياسة وعلم الاقتصاد، لا نجد مثل هذا الذي نجده، سواء في المجموعة الأولى من العلوم أو حتى في مجال علم الاجتماع، وإنما نرى جهودًا فردية تختلف في مستواها أو مدى تواصلها. النتيجة: هو أن هناك مهمة، وهناك مسؤولية، وهناك نقصًا ينبغي أن نتعامل معه كجماعة أكاديمية مهتمة ببحث الظواهر الاقتصادية والسياسية في مصر، وفي وطننا العربي.

النقطة الثانية: إن العلوم الاجتماعية، علم السياسة وعلم الاقتصاد تحديدًا؛ هي علوم

---

(١) (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران).. مرجع سابق.

تأثرت بالمناخ السياسي الاجتماعي الثقافي الحضاري المعنوي في بلادها، بعبارة أخرى: أن العلوم الاجتماعية هي علوم محددة ثقافيًّا وحضاريًّا واجتماعيًّا، وعندما نتأمل في كيفية وفي مناخ ظهور بعض الأفكار الكبرى، سوف نكتشف وسوف يتبيَّن لنا أنها مرتبطة بسياقات تاريخية وثقافية وحضارية معينة، بعبارة أخرى لا ينبغي أن يكون لدينا أي شعور بالحرج، أو بأننا لا نفعل شيئًا غريبًا عندما نبحث في الأصول الإسلامية، وفي نتائج قرائح وعقول المفكرين المسلمين؛ لنكتشف ونتبين ماذا أسهم به هؤلاء في مجالات السياسة والاقتصاد.

النقطة الثالثة: أنه كي يكتسب هذا النوع من العمل العلمي سمة الأكاديمية والموضوعية ينبغي أن يتحلى بعدد من السمات: أولى هذه السمات: ألَّا يرتبط بتطورات سياسية معينة، بل ينبغي أن يكون همًّا مستمرًّا بغض النظر عن أحداث سياسية طارئة، قد تكون مجندة أو تكون غير مجندة لهذا النوع من النشاط. والسمة الثانية: أن يتسم بالتواصل؛ لأن ما لا نعرفه من هذا الإسهام هو أكبر بكثير مما نعرفه؛ هناك إذن مهمة كبيرة في تغطية وتوثيق المخطوطات المختلفة بهذا الشأن وبحثها وتحليلها والدراسة التفصيلية بشأنها، شأنه في ذلك كشأن أي عمل أكاديمي، إذا بدأ الباحث وفي نيته التبرير أو الدفاع، فإنه سوف يكون قد خلع عن نفسه - بمحض إرادته بداءة - صفة الباحث وتحوَّل إلى شيء آخر، وإذا بدأ الباحث بتصور (معين) أننا كمسلمين نملك أفضل وأسمى فكرة، وتصبح القضية هي إثبات سمو الفكر الذي طرحته عقول مفكرينا على سائر البشرية فنحن - أيضًا - نبدأ بداية لا أعتقد أنها سوف تدخلنا في صميم العقل الأكاديمي أو البحثي أو حتى التأصيل العلمي الموضوعي لتاريخنا ولفكرنا. وأما السمة الأخيرة: فهي تصور أو زعم أن كل ما طرحه مفكر مسلم هو بالضرورة متميز ومختلف عما طرحه المفكرون الآخرون من أبناء الهند أو الصين أو أوروبا أو أمريكا، نحن بشر والمسلمون بشر والقوانين البشرية التي سنَّها اللَّـه ﷻ تنطبق على العقل المسلم بقدر ما تنطبق على العقول الأخرى، هناك تمايز، هناك خصوصية هنا أو هناك بمثل ما للآخرين من خصوصيات؛ وإنما هي خصوصيات تصبُّ جميعًا في رافد البشرية وفي التطور البشرى والتاريخي عمومًا، وفي يقيني - كباحث مصري مسلم - أن عظمة ما يمكن أن يسفر عن هذا الاهتمام، ليس في إثبات خروج المسلمين عن سياق التاريخ، بل فإن ما طرحه

المفكرون المسلمون من نظريات، ومن أفكار، ومن نتائج تصبُّ في المجرى الحضاري، في تاريخ البشرية، بحيث يمكن القول بأن لهم إسهامًا مثل ما للصينيين من إسهام وما للهنود من إسهام وما لأوروبا الغربية أو الولايات المتحدة من إسهام، عظمة الفكر الإسلامي- إذن – لا تكون في أن نعزله عن مصادر التاريخ، وإنما في أن يكون رافدًا ثريًّا وخصبًا ومضيفًا لتيار البشرية، وأن ما طرحه العقل المسلم من أفكار تصلح للمجتمعات الإسلامية بقدر ما تصلح لمجتمعات أخرى؛ لأن فيها جانبًا عالميًّا وجانبًا إنسانيًّا يخاطب الإنسان في كل زمان ومكان.

***

الجزء الثاني

الأبعاد المنهاجية لدراسة أهداف منظور إسلامي (قيمي إنساني) وخصائصه بالمقارنة بمنظورات غربية (وضعية علمانية) (مادية وغير مادية)

تحددت أهداف مشروع العلاقات الدولية في هدفين أساسيين: أحدهما: يتصل بالرؤية عن أصل العلاقات الدولية في الإسلام، وثانيهما: يتصل بالأبعاد التنظيرية الجزئية حول أبعاد دراسة الظاهرة الدولية و مستوياتها[1].

واستكمالًا لهذه الأهداف وتفعيلًا لها؛ فكان التحدي الأساسي أمام عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية (خلال عملية البحث والتدريس) يتمثل في تحديد وضع هذا المنظور بالمقارنة بمنظورات العلم الغربية على ضوء خصوصية وتميز طبيعته بالمقارنة بخصائص وطبيعة هذه المنظورات الأخرى، السائدة والمتنافسة: (الواقعية، التعددية، الهيكلية) من ناحية، وعلى ضوء موضعه من نتائج المراجعات القائمة للحالة السائدة للمنظورات؛ وهى الحالة التي تكشف عن أزمة، كما سبق التوضيح.

وإذا كانت محصلة هذه المراجعات قد أظهرت مجموعة من الخصائص التي تتسم بها حالة المنظورات المتعاقبة وجدالاتها، (عبر ما يقرب من ٧٥ عامًا من تاريخ العلم)؛ فإن الاقتراب من طبيعة مصادر المنظور الإسلامي وخصائصه ستبين لنا كيف أنه يمثل تراكمًا مقارنًا في الحقل تتحقق من خلاله مشاركة الخبرة الإسلامية بكل مستوياتها: المعرفية، والتأصيلية، والفكرية، والتاريخية من ناحية، كما يُقدم هذا المنظور أيضًا محاولة لعلاج أزمة مدخل المنظورات من ناحية أخرى.

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: الدوافع، الأهداف، والمنطلقات (في) مرجع سابق.

وتتلخص الخصائص التي أظهرتها المراجعات - السابق التفصيل لها - كالآتي:

- التغير المستمر في المنظورات مع التغير المستمر والمعقد في الواقع الدولي بدعوى الاستجابة لمتطلبات دراسة هذا التغير والتأثير على مساره؛ وهو الأمر الذي أدى إلى فوضى المنظورات المتنافسة والمتقابلة، وعلى نحو دفع للتساؤل عن عواقب الافتقاد للثابت، وهل هي منظورات لجوانب مختلفة من عالم واحد، أم هي رؤى عن عوالم مختلفة، وهل يحقق هذا التغير أهدافًا حركية للقوى المهيمنة سياسيًّا وفكريًّا ونظريًّا؟ أي لماذا هذا المسار في التحول من أولوية السياسي- العسكري إلى الثقافي الحضاري مرورًا بالاقتصادي؟

- مشاكل الاستقطاب الثنائي للمنهاجية بين العلمي والقيمي، ومن ثَمَّ بروز الدعوات التوفيقية أو الوسطية حول إمكانيات الدراسة العلمية دون استبعاد القيم والثقافة (أو الذاتية بصفة عامة)، ومن ثَمَّ الحديث عن الواقعية - القيمية أو القيمية الواقعية أو المثالية - الواقعية.

- انتقاد الجزئية والاختزالية عند تناول الظاهرة الدولية المعقدة والمركبة سواء بالتركيز على الأبعاد العسكرية - أو الاقتصادية أو الثقافية، أو بالتركيز على الأبعاد المادية دون غيرها؛ وهو الأمر الذي يحول دون الفهم العميق والدقيق للتحولات الجارية والمستقبلية، ومن ثم الحاجة إلى رؤية كلية تستدعي بالضرورة إسقاط الحدود بين علم العلاقات الدولية والعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، وتفعيل التعاون البيئي.

- وأخيرًا؛ لماذا هذا التأرجح بين أولوية الصراع بين القوى والمصالح والحروب، وبين أولويات آليات الاعتماد المتبادل أو تجانس المصالح؟ وماذا عن منظومة أو نسق هذه العمليات والعلاقات بينها؟

خلاصة القول: ما السبيل إلى رؤية كلية للظاهرة الدولية تجمع بين الأجزاء، وبين المادي وغير المادي، وبين الداخلي والخارجي، وبين العقلانية والقيمية؛ أي ما السبيل إلى رؤية كلية عن المحتوى والمنهاجية؟ وما موضع منظور إسلامي من هذه المراجعة؟

إذن؛ ما هي خصائص المنظور الإسلامي المقارنة؟ وكيف تعكس الاختلاف بين مصادر المنظورات وطبيعتها؟ وكيف تعبر عنها في نفس الوقت؟ وما هو نمط التراكم المتحقق؟

وباسترجاع معنى المنظور ووظيفته، ومعنى النسق المعرفي ودلالاته، وباسترجاع أبعاد

دراسة المنظور منهاجيًّا ومضمونيًّا، يمكن في حقل العلاقات الدولية إجمال الإجابة في المقولة المركبة التالية: (التي سنأتي على تفصيلها لاحقًا).

إن منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية؛ هو منظور قيمي ذو طبيعة خاصة. وترجع خصوصية هذه الطبيعة إلى تميز مصادره وأصوله عن نظائرها في المنظورات الغربية، وهو التميز الذي يرجع بدوره لاختلاف طبيعة النسق المعرفي. هذا؛ وتنعكس هذه الطبيعة القيمية الخاصة بدرجة كبيرة على منهجية المنظور وأدواته، وعلى افتراضات المنظور ومقولاته حول الأبعاد الأساسية لدراسة العلاقات الدولية: أصل العلاقات ومحركها. الفواعل ووحدات التحليل ومستوياته، نمط قضايا العلاقات الدولية وتفاعلاتها محل الاهتمام. نمط التفاعلات. العلاقة بين الداخلي والخارجي، وبين المادي وغير المادي في تفسير الأحداث والتطورات.

وسنعرض لمكونات هذه المقولة تفصيليًّا في محورين: **أولهما**: يمكن استدعاء فحواه أيضًا عند دراسة منظور إسلامى لظواهر أخرى - عدا العلاقات الدولية - لأنه يمثل الأساس المعرفي المشترك. **أمّا المحور الثانى**: فهو يقع مباشرة في صميم دراسة العلاقات الدولية. ويجدر الإشارة إلى أن هذا الاقتراب المزدوج سيقدم لنا ردودًا على الانتقادات وأوجه النقض السابق ذكرها.

أولًا: المنظور الإسلامي لدراسة العلاقات الدولية منظور قيمي ذو طبيعة خاصة: كيف ولماذا؟

انطلاقًا من طبيعة النسق المعرفي الإسلامي وخصائصه، بالمقارنة بالغربي والسابق توضيحهما، وما تعرض له الأخير من انتقادات؛ سواء من داخله أو من خارجه، حول مصداقية عالميته ومدى إطلاقه من عدمه؛ وانطلاقًا من الرؤية للعالم وللوجود الخاصة بكلٍّ من النسقين، لا يمكن أن نقبل أن المنظورات المنبثقة عن النسق المعرفي الغربي، هي فقط التي تتمتع بالعلمية والموضوعية أو العالمية، ولكن لا بد وأن نقول بإمكانية وجود منظورات أخرى ذات طبيعة مختلفة نظرًا لاختلاف الأنساق المعرفية.

ومن ثَمَّ؛ فأمام مادية ونفعية وعقلانية المنظورات الغربية السائدة، لا بد وأن نسجل أن منظورًا إسلاميًّا لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمي ذو طبيعة خاصة.

ولهذا الوصف مبرراته ومؤشراته التي توضح أيضًا الفروق مع المنظورات الغربية الوصفية العلمانية، المادية منها والقيمية على حدٍّ سواء. وهنا نستطيع أن نرصد مجموعة من الإشكاليات المنهاجية، وكيفية التعامل معها:

١ - إشكالية العلاقة بين الثابت والمطلق وبين المتغير:

أي إشكالية العلاقة بين مصادر المنظور سواء، الأصول الثابتة أو الاجتهاد المتغير، وما تطرحه من إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل في ظل معطيات الواقع ومتطلباته المتغيرة(١).

- وهذه الإشكالية المتعددة الأوجه حول مصادر المنظور فرضت ثلاثة مسارات منهاجية:

المسار الأول: إن مصادر بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية لا بد وأن تنطلق من أساس شرعي؛ سواء أحكام قاطعة أو منظومة القواعد، والمبادئ والأسس العامة التي أوردتها الأصول بشأن العلاقة بين المسلمين وغيرهم وفيما بينهم.

ولذا؛ كانت نقطة البداية في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام هي دراسة: «الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام»(٢)؛ وهي تنطلق في دراسة هذا الأساس الشرعي من أن المسلمين - بغض النظر عن شكل التنظيم السياسي الذي يجمعهم (أمة في دولة واحدة، عدة دول، جماعة) - مأمورون - بناءً على عموم وشمول الشريعة - بالاتصال بغيرهم لتوصيل الدعوة؛ وذلك بناء على أسس معينة تمثل الأساس الشرعي المستمد من الأصول. وتقوم هذه الدراسة على مناقشة الاتجاهات الفقهية الثلاثة الكبرى حول تأسيس أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم؛ وصولًا إلى

---

(١) تسهم في دراسة هذه الإشكالية حقول معرفية متنوعة، وتقع هذه الإشكالية أيضًا في صميم اهتمامات متخصصي العلوم السياسية أصحاب الرؤى النقدية. وحول العلاقة بين العقل والوحي ووضعها في البحث المقارن بين النسق المعرفي والغربي وانعكاسها على المنظورات، انظر على سبيل المثال: أحمد أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة د. إبراهيم البيومي غانم، دار الشروق الدولية، القاهرة، (٢٠٠٥م).

- Louay El Safy: The Foundations of Knowledge, IIIT, USA, (1996).

(٢) د. أحمد عبد الونيس: الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام (في) مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

تقديم اجتهاد يتبنى « الدعوة » كأصل لهذه العلاقة؛ ومن المبادئ والأسس الحاكمة لهذه العلاقات وحدة الإنسانية، وما يترتب عليها من مبادئ المساواة والعدل، ومبدأ الوفاء بالعهود وما يترتب عليه من مبادئ، واجب النصرة وعدم المعاملة بالمثل عند الإخلال بالعهود، وأخيرًا مبدأ الولاء والبراء.

المسار الثاني: هو تأسيس مصادر المنظور على منظومة القيم الحضارية التي يتضمنها الإسلام؛ ولذا كانت المحطة المنهجية الثانية في المشروع هي مدخل القيم؛ كإطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام(١).

فبعد نقد مفهوم القيم في الفكر الغربي، وفي الفكر الإسلامي على حدٍّ سواء، وبعد بيان مبررات الحاجة لرد الاعتبار للقيم في مواجهة ما يسمى العقلانية الرشيدة والعلمية الموضوعية، ضمن منظومة البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وبعد عرض أبعاد الحاجة لإعادة تأصيل مفهوم القيم وإمكانياته، يتضح لنا كيف أن هذه المحطة المنهجية الثانية في المشروع تنبني على المقومات التالية: من ناحية: النظر إلى القيم باعتبارها الروح السارية في البنية المعرفية للرؤية الإسلامية، ولهذا؛ فهي مفهوم حضاري، هي مدخل منهاجي، هي إطار مرجعي، هي نسق قياس، هي تأسيس لرؤية كلية للعالم، هي نموذج إرشادي ومعياري. ومن ثَمَّ؛ فإن القيم - لهذا الاعتبار - تصبح مفهومَ مظلة، مفهومَ منظومة، مفهومًا جامعًا، مفهومًا واصلًا، مفهومًا شاملًا؛ أي أنها ليست مجرد مثاليات، أو تنظيمات تجريدية، ولكنها عملية تأصيل، وعملية تحريك، وعملية تفعيل، وعملية تشغيل. ولذا؛ فإن هناك علاقة حميمة وفق هذه الرؤية، بين القيمة والممارسة، بين النظر والحركة، بين الفكر والعمل والعلم.

ومن ناحية أخرى: تقديم منظومة قيمية تتكون من سبع مفردات: العقيدة الرافعة، الشرعة الدافعة، القيم التأسيسية الحاكمة، والقيم الوسطية، والقيم المولدة، الأمة الجامعة، الحضارة الفاعلة الشاهدة، السنن الشرطية، المقاصد الحافظة.

- **وجميع هذه المفردات تناظر ثلاث مجموعات،** جرت التصنيفات وفقًا لها في الدراسات النظرية الدولية المعاصرة؛ وهي:

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم، إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

عناصر الرؤية للعالم، القوى المحركة ومجالاتها، وحدات الدراسة ومستواها.

وتحليل جميع هذه المفردات، يطرح أمامنا عناصر المفارقة بين الرؤية التأسيسية والتأصيلية التي تجد حجيتها في المصادر التأسيسية الثابتة، وبين الرؤى الاجتهادية التي تجد حجيتها في الواقع والإمكانات المتغيرة.

ومن ناحية ثالثة: تقديم نماذج التشغيل: (الانتقال من الأصل إلى الواقع)، ونماذج التفعيل (قياس الواقع على الأصل) لهذه المنظومة القيمية السباعية في مجالات عدة: مثل تأصيل العلاقة في الدعوة، إعادة بناء مفهوم القوة، مفهوم الحرب، أسس تصنيف الدور.

المسار الثالث: وإلى جانب الأبعاد المنهاجية الخاصة بالأساس الشرعي، والأبعاد المنهاجية الخاصة بالأساس القيمي الحضاري، لا بد وأن ينبني منظور إسلامي للعلاقات الدولية على خبرات منهاجية في التعامل مع مصادر دراسة الأصول إلى جانب المصادر التراثية المختلفة. ولذا؛ فإن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يتضمن جزأين منهاجيين آخرين؛ وهما الجزء الثالث[1]، والسابع[2]. ويتضمن الأول تسجيلًا دقيقًا وحيًّا لخبرة فريق البحث في التعامل مع كتب الفقه والسيرة والتفاسير، فيما يتصل بدراسة العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية؛ ولتحديد الاتجاهات الفقهية الكبرى حول قضايا وموضوعات محددة - مثل: الحرب، والسلام، الدولة. وتنبع أهمية هذا الجزء المنهاجي من أنه يقدم خبرة متخصص العلوم السياسية بفروعها المختلفة (القانون الدولي، النظرية والفكر، والنظم) في التعامل مع هذه المصادر، على نحوٍ يساهم في محاولة سد الفجوة التي يعاني منها مثل هؤلاء المتخصصين؛ أي: الفجوة بين دراسة العلوم الاجتماعية، والعلوم الشرعية والإسلامية. أما الجزء السابع؛ فهو يتضمن الخبرة المنهاجية للتعامل مع مصادر دراسة التاريخ الإسلامي اللازمة لمتابعة تطور وضع الأمة في النظام الدولي، مقارنة بالخبرة المنهاجية للدراسات النظمية الدولية (الغربية) التي تعاملت مع التواريخ الغربية.

وأخيرًا؛ وعلى ضوء ما سبق، يمكن القول: إن إشكالية الثابت والمتغير بين مصادر

---

(١) د. أحمد عبد الونيس: د. عبد العزيز صقر، د. سيف الدين عبد الفتاح، د. مصطفى منجود: المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(٢) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي (في) مرجع سابق.

المنظور تحمل أبعادًا منهاجية مهمة لدراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي، وتحمل دلالات أكثر أهمية بالنسبة لطبيعة المنظور ذاته؛ فالإطار الشرعي؛ أي إطار الاحتكام إلى المرجعية تتطلب دراسته أدوات منهاجية خاصة لازمة للرجوع إلى شروح الأحاديث وكتب التفاسير، كما يتطلب خطوة لاحقة وأساسية؛ وهي تقديم اجتهاد معاصر على ضوء التراث الفقهي باتجاهاته المختلفة حول القضية الكبرى التي لا بد وأن ينبني عليها المنظور؛ ألّا وهي قضية أصل العلاقة؛ أي المحرك الأساسي للعلاقات والقواعد والمبادئ والأسس العامة التي تحكمها (كما سنرى لاحقًا). وبالمثل؛ فإن الأساس القيمي الحضاري يتطلب، بعد تأسيس النموذج، تشغيله وتفعيله في دراسة القضايا، وإعادة بناء المفاهيم، وتحديد أجندة الاهتمامات.

وفي المقابل، وبالنظر إلى مصادر المنظورات الغربية الكبرى، سواء الواقعية أو التعددية أو الهيكلية وجذورها الفلسفية والفكرية، نجد أنها مصادر بشرية متغيرة نابعة من خبرة الفكر السياسي الغربي. ومع ذلك؛ فإن هناك اتجاهًا إلى إرجاع روافد هذه المنظورات وتنويعاتها إلى مدارس فكرية وفلسفية ثلاثة كبرى، والخصائص الكبرى لكل مدرسة تمثل القاسم المشترك الأساسي بين روافد المنظور الواحد الذي ينبثق عنها؛ وهى الروافد التي تبلورت عبر تاريخ هذا المنظور(١).

٢ - إشكالية العلاقة بين منظور إسلامي قيمي وبين الواقع:

المنظور الحضاري الإسلامي - وإن كان قيميًّا بحكم مصادره وطبيعته - إلا أن الرؤية التي يقدمها حول العالم المحيط انطلاقًا من الأساس الشرعي، ومن منظومة القيِّم ومجموعة القواعد والمبادئ؛ ليست رؤية تقرر ما يجب أن يكون فقط، ولكن هي ذات صلة كبيرة بالواقع؛ ذلك لأن للقيم دورًا ووظيفة في الرؤية الإسلامية، كما أن هذه القيِّم ذات طبيعة مختلفة عن نظائرها الغربية؛ لأن القيم في منظور إسلامي، هي إطار مرجعي، هي مدخل منهاجي، هي نسق لقياس الواقع لتفسيره وتقويمه وتغييره.

وهنا يبرز لنا سؤالان: كيف تختلف القيِّم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية عنها في منظور غربي يهتم بالقيِّم؟ وما انعكاسات هذا الاختلاف على الموقف من الواقع؟

---

(١) Robert Adams: Op.cit.

بالنسبة للسؤال الأول، حددت د. ودودة بدران، أبعاد هذا الاختلاف حول مصدر القِيَم ومستواها ونطاقها ودرجة إلزامها وعلاقاتها على النحو التالي[١]:

١ - نظرًا للاختلافات الفكرية بين الباحثين المؤيدين لأهمية دور القِيَم في العلاقات الدولية، فليس هناك تعريف مشترك لما هو أخلاقي؛ كإطار عام للتحرك الدولي. إن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح حدًّا أدنى من الاتفاق حول ماهية القِيَم، فالقيم التي يمكن أن تحكم العلاقات الدولية محددة بالكتاب والسنة؛ كذلك فإن الأخلاق في الإسلام ترتبط بمفهوم السنن، وتحديدها مرتبط في الإسلام بالمصلحة والمنفعة للعباد في النهاية.

٢ - يثير الباحثون المهتمون بموضوع القيم قضية العلاقة بين الأخلاق الفردية والأخلاق الجماعية الدولية؛ فيرى البعض إمكانية القياس، أمَّا البعض الآخر فيرى عدم إمكانية القياس. ويلاحظ هنا أن إثارة مشكلة القياس الجماعي على الفردي ترتبط بغياب التنظيم الجماعي في الثقافة المسيحية المستمدة من الدين المسيحي، أمَّا الإسلام فقد نظم الاثنين كلًّا على مستواه؛ وبالتالي فإن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن توضح أنه لا توجد حاجة للقياس والخلط، فهناك الاثنان وكلٌّ منهما له قواعده.

٣ - إنه مع اعتراف بعض الباحثين بأهمية القيم في السياسة الخارجية إلا أنهم يؤكدون أنه لا توجد مبادئ مجردة وعالمية (إلا في بعض الحالات الاستثنائية) تحكم السياسة الخارجية. إن بحث العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح وضعًا مخالفًا تمامًا؛ فنظرة الإسلام للعالمية تناقض هذه النظرة الغربية؛ فالحرام شرعًا يتجاوز الزمان والمكان، ويستمد حدوده من الوحي مع مراعاة تغير الظروف؛ أي: أن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح أن الأخلاق الإسلامية في التعامل الدولي هي الأساس، والخروج عنها هو الاستثناء.

٤ - يرى بعض المؤيدين للاهتمام بالبعد القيمي في تحليل العلاقات الدولية أن الانتقال المنهجي يكون مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون وليس العكس، وفي هذا الصدد توضح بعض الأدبيات الغربية أن أخلاقية صانع القرار هي أخلاقية مسؤولة، وليست أخلاقية

---

(١) د. ودودة بدران: مرجع سابق.

اقتناع؛ أي أن ما يقتنع أو يؤمن به السياسي يجب أن يخرج إلى حيِّز الواقع بعد مروره بحسابات التكلفة، فما هو جيد في الحسابات السياسية يرتبط بما هو ممكن. إن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن توضح نمطًا مختلفًا لمثل هذا التوجه، فنقطة البداية هي المنهج الإسلامي الذي يمكن أن نقيس عليه الواقع.

أما بالنسبة للسؤال الثاني، وكما سبق واتضح لنا من الإطار القيمي الحضاري أن منظومة القيِّم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية هي بمثابة الإطار المرجعي، المدخل منهاجي، وكذلك النسق لقياس الواقع بناء عليه؛ وذلك لتفسيره وتقويمه وتغييره.

ولهذا؛ وكما يقول البعض(١) عن غايات التنظير من منظور حضاري إسلامي: فإن هذه الغايات لا تنفصل عن فقه الواقع؛ فهذا الفقه منطلق أساسي في هذا المنظور، ولكن مع عدم الفصل بينه وبين فقه الحكم الشرعي. بعبارة أخرى: لا يعرف المنظور الحضاري الإسلامي فصلًا بين الممارسة المتغيرة، والبعد القيمي الثابت الذي يتم الاحتكام إليه دائمًا عند التفسير، وعند التقويم، وعند التدبر، وعند التغيير؛ فإذا كان فقه الحكم الشرعي، ومنظومة القيم والقواعد والمبادئ هي الميزان؛ فإن الواقع هو الموزون الذي يدور حوله أعمال العقل والتجريب والاجتهاد والتجديد، وفي المقابل؛ فإن المنظورات الغربية لا تحوز هذا الميزان القيمي. ولهذا؛ فإن المنظور الإسلامي يعد وسطًا بين أقصى المثالية القيمية التي تقدم الفكرة والقيمة لذاتها، وبين أقصى المادية التاريخية الملتزمة بالتجريب، والتي تريد الحفاظ على الواقع القائم في إطار التوازن، (هذا ولقد سبق وأشرنا إلى خصائص النسق المعرفي الإسلامي الذي ينبثق عنه مثل هذا المنظور ذو الطبيعة القيمية - غير المنفصلة عن الواقع).

ولهذا أيضًا؛ فلا يمكن القول: إن منظور إسلامي لدارسة العلاقات الدولية هو مجرد منظور مثالي يوتوبي؛ لأنه يقرر ما يجب أن يكون عليه حال هذه العلاقات، في حين: أن هذه المثالية لم تنطبق - كما يتصور البعض- إلا ٤٠ عامًا فقط؛ ذلك لأن هذا المنظور بقدر ما يحدد الغايات، فهو بحكم طبيعة مصادره يحدد أيضًا ضوابط الحركة وشروطها التي تحكم بدورها النتائج. بعبارة أخرى: هو ليس مثاليًّا أخلاقيًّا بالمعنى الضيق، ولكنه متصل بالسلوك وبأبعاد

---

(١) د. حامد عبد الماجد: مرجع سابق، (ص ٤٦، ٤٧).

الاستخلاف في الواقع، ومن ثَمَّ؛ فإن فقه هذا الواقع لا يقل أهمية عن فقه الأساس الشرعي والأساس الحضاري القيمي. ولكن وبدلًا من الانطلاق من الواقع فقط، ونحوه بدون نسق قياس؛ فإن منظومة القيم الإسلامية (كمدخل منهاجي وإطار مرجعي كما أوضحنا) تمثل الإطار الجامع الكلي المحيط بالسلوك ضبطًا لكلٍّ من المادية المفرطة، والعقلانية والتجريبية الجامدة، والتي تفتقد معها الرؤى والتحليلات كل منطق أو هدف غير مادي؛ ولذا يصبح مثلًا الجهاد قيمة وليس مجرد أداة، وتصبح حقوق الإنسان ضرورة وليس قضية.

هذا ويتضح؛ أن هذا التحديد والتوصيف لطبيعة المنظور الإسلامي؛ كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة (بمعنى أنه لا ينفصل عن الواقع وعن المادي) إنما يمثل ردًّا على بعض أوجه الرفض والنقد السابق ذكرها النابعة من رؤية تحبس الدين في أماكن العبادة، وترفض أن يكون هناك علاقة بين العقل والوحي؛ وذلك على ضوء فهم محدود للعقل وللدين تحت تأثير الخبرة التاريخية الأوروبية المسيحية، ولا تفهم حقيقة الإسلام كعقيدة ودين ونظام حياة، ومنظومة قيم وسنن وأحكام؛ ومن ثَمَّ فإن هذه الرؤية تنغلق في معنى ضيق للمنهاجية الإمبريقية، التي تتطابق مع المفهوم الضيق للعلمية، ولا تنفتح على المراجعة الراهنة لهذا المعنى للعلمية. وهى المراجعة الداعية لعدم الفصل بين المنهج العلمي والقيم على نحو يجدد منه (التي تتطابق مع المفهوم الضيق للعلمية، ولا تنفتح؛ أي الذي يجدد آفاق النظرية المعيارية، القيمية الغربية)، وهذه النظرية لا تعترف - في نفس الوقت - بعد التناقض بين الوحي وبين العقل والعلم في حين أن معرفة الواقع التجريبي كما اتضح في المراجعات ليست حسًّا ماديًّا فقط، ولكن تنطلق من رؤية للواقع وللحقائق ليست هي الحقيقة في ذاتها؛ كذلك فإن الوحي في الخطاب القرآني لا يقوم على الغيب فقط، ولكن على الواقع المحسوس المشهود[1].

أمَّا على الصعيد المقابل؛ أي المنظورات الغربية الوضعية (المادية وغير المادية): ماذا كانت المثالية التقليدية (التي سادت مرحلة ما بين الحربين العالميتين)، وكذلك المثالية الحديثة (التي ظهرت خلال مرحلة ما بعد السلوكية ممثلة في روافد الاهتمام بالنظام الدولي الجديد (New World Order) أو رافد الاعتماد المتبادل الاقتصادي المتفائل،

---

(١) د. لؤي الصافي: مرجع سابق.

أو المجتمع العالمي)، قد تجادلت مع الواقعية التقليدية ومع الواقعية الجديدة[١]، إلَّا أن بعض الاتجاهات التنظيرية قد نحت إلى انتقاد الإفراط في الواقعية، وكذلك الإفراط في المثالية (من حيث مصداقية وشكل العلاقة انفصالًا أو تطابقًا بين القيم والمعيار وبين الواقع؛ ولذا وصف هذا الاتجاه المنظور الوسط بأنه المثالي - الواقعي[٢]. بعبارة أخرى هناك اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين « المثل » وبين الواقع، وكذلك في ظل إشكالية العلاقة بين: « المثالي والمادي ».

وهنا يقدم اقتراب النظرية الاجتماعية في دراسة العلاقات الدولية توضيحًا مهمًّا مقارنًا. فوفق طرح البعض من متخصصي العلاقات الدولية الذين اجتهدوا من هذا الاقتراب؛ فإن المنهج البنائي في دراسة العلاقات الدولية هو نتاج هذا الاقتراب، وهو ملتصق بالواقعية وإن كان بمثابة مثالية هيكلية، وهو يرى السياسات الدولية كبناء اجتماعي تؤثر فيه الأفكار، ولقد تسارع تبلور هذه الرؤية بعد نهاية الحرب الباردة؛ وهى تختلف عن الرؤيتين المادية والفردية، ولها انعكاساتها على كيفية دراسة نظريات السياسات الدولية (من حيث الفواعل والدوافع)؛ وهى تقوم على شرح أربع ثنائيات إحداها هي ثنائية: المادي - المثالي[٣].

كذلك - وكما سبق الإشارة - فهناك أيضًا اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين الإمبريقي وبين القيمي؛ فهناك اتجاهات تراجع الإمبريقية المفرطة مؤكدة على عدم إمكانية الفصل بين العلمي وبين القيمي في المنهجية[٤]. ومع ذلك يظل الدين - لدى هذا الاتجاه - ليس في قلب - إن لم يكن في خارج - مصادر منظومة القيم

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد...، مرجع سابق.

(٢) Keen Booth: Security in Anarchy: Utopian Realism in Theory and Practice, International Affairs, (V^Ol. 67, N° 3), July (1991), pp. (527 – 546).

(٣) Alexander Wendt: Op.cit, (pp. 23 – 25).

(٤) انظر على سبيل المثال:

من المدرسة الفرنسية إسهام الأستاذ جون لوكا. ومن أحدث المشاركات مع الجماعة البحثية المصرية للعلوم السياسية كانت محاضرته في الندوة المصرية الفرنسية التاسعة، مرجع سابق.

- Fred Halliday: The Future of International Relations Fears and Hopes (in) K. Booth and others, International Relations Theory Positivism and Deyond, (1995), pp (318 – 322).

موضع الاهتمام. فضلًا عن محدودية نطاق القيم التي تترادف في معظم الأحيان مع الأخلاق أو المعنوي (le moral Ethics)، ناهيك عن اعتبارها مجرد متغير من المتغيرات أو مدخل منهجي، وليس إطارًا مرجعيًا أو نسقًا قياسيًا ذا قوة إلزامية بحكم مصدره كما هو الشأن مع منظومة القيم في منظور إسلامي.

خلاصة القول وبناء على ما سبق؛ فإن هذه الطبيعة الخاصة لمنظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية؛ باعتباره منظورًا قيميًا - واقعيًا، لا بد وأن تنعكس على مستويات تحليلية مختلفة: نظمية كلية أو جزئية خاصة بمفاهيم أو أحداث معينة أو رؤى حول مواقف محددة... وهكذا؛ فنجد مثلًا أن تشخيص وتفسير واقع وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي، إنما يكون قياسًا على المدخل السباعي للقيِّم السابق شرحه قربًا أو بعدًا من القيم المختلفة التي تحكم العلاقات بين المسلمين وغيرهم؛ بقدر ما تحكم العلاقات فيما بينهم أيضًا، وبقدر ما تحكم سياسة الدولة الواحدة في نطاق الأمة (كما سنرى لاحقًا).

وعلى صعيد آخر، فإن هذه الطبيعة الخاصة لمنظور إسلامي؛ كمنظور قيمي تنعكس على المفاهيم الأساسية للمنظور من جانب، وعلى المفاهيم المقارنة مع المنظورات الغربية من جانب آخر؛ فإذا كانت مفاهيم التوحيد، الدعوة، الجهاد، العمران، الاستخلاف مفاهيم أساسية خاصة، فإن المصلحة والقوة والصراع على سبيل المثال من المفاهيم المقارنة التي تحملها رؤية إسلامية بمضامين تختلف عما تحمله لها رؤية غربية واقعية كانت أو ماركسية مثلًا (كما سنرى لاحقًا بقدر أكبر من التفصيل).

وعلى صعيد ثالث؛ نجد أيضًا - كما سنرى لاحقًا - أن وظائف الدولة الإسلامية الخارجية، ومصالح الأمة أو الدول، وأدوات تحقيق هذه المصالح وحمايتها، عوامل القوة والضعف، تحمل جميعها أبعادًا غير مادية (قيمية) إلى جانب الأبعاد المادية التقليدية موضع الاهتمام الأساسي، والغالب في المنظورات الغربية.

وأخيرًا، قد يتضح مما سبق أننا لا نتحدث عن وضع القيِّم في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي، ولكن نتحدث عن طبيعة منظور إسلامي لهذه الدراسة؛ باعتباره منظورًا قيميًا انطلاقًا من أساسه الشرعي، ومن مدخله القيمي كإطار مرجعي ومدخل منهاجي، ومن هنا موطن تميزه عن منظورات أخرى.

بعبارة أخرى: نحن لا نتكلم فقط عن الإسلام - كعقيدة وحضارة - باعتباره مصدرًا للقيم والأخلاق التي يمكن أن ينبني عليها النظام الدولي، ويشترك فيها المسلمون مع العالم، ولكن نحن نتحدث عن مستوى آخر، وهو منظور للعالم حول قضاياه وتفاعلاته ومتغيرات تشكيله؛ انطلاقًا من إطار مرجعي شرعي- قيمي يحكم الواقع ويفسره ويُقوِّمه؛ بل ويحدد شروط تغييره. هذا الإطار المرجعي ليس اختياريًّا، ولكن إلزاميًّا بحكم مصادره الثابتة التي انبثقت عنها تيارات اجتهادية ومتنوعة عبر الزمان والمكان.

ثانيًا: أبعاد دراسة العلاقات الدولية بين منظور إسلامي ومنظورات غربية:

بالانتقال التدريجي من التمهيد العام حول معنى المنظور وأهمية جدال المنظورات، وما لاختلاف الأنساق المعرفية من آثار على طبيعة المنظورات التي تنبثق عنها، إلى دوافع ومبررات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية إلى الخصائص العامة لهذا المنظور؛ باعتباره منظورًا قيميًّا، وبعض دلالات هذه الطبيعة بالنسبة لدراسة العلاقات الدولية من منظور مقارن، نصل أخيرًا إلى الساحة التي تصب فيها نتائج هذا التراكم، وهي ساحة المقارنة بين منظور إسلامي ومنظورات غربية كبرى ثلاثة: الواقعية – التعددية - الهيكلية، وذلك حول أبعاد أساسية من محتوى المنظور ومن منهاجيته.

وهذه الأبعاد هي: تأسيس أصل العلاقات الدولية والقوة المحركة لها، الفواعل ومستويات التحليل، نمط القضايا ذات الأولوية في الاهتمام، مفاهيم مقارنة، أسس تقسيم العالم وتصنيف الدول، رؤى حول قضايا محددة، العلاقة بين الداخلي والخارجي؛ ومن الأبعاد المنهجية نذكر توظيف التاريخ في دراسة النظم الدولية (ولعلنا نتذكر هنا كيف أن قائمة هذه الموضوعات وغيرها تترجم الهدفين الكبيرين لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، والسابق توضيحهما).

وتمثل الموضوعات والمجالات المذكورة عاليًا خريطة أجندة المقارنة بين المنظورات من منظور مقارن، وإذا كانت أدبيات علم العلاقات الدولية قد أفاضت في تناولها على مستوى الجدالات بين المنظورات الكبرى الثلاثة[1]؛ فإن هذه الموضوعات قد تم تناولها في

---

(١) انظر على سبيل المثال ما سبق ذكره من مصادر في هامش (رقم ٢٦)، وتحتوي جميعها رؤى مقارنة بين مقولات وافتراضات المنظورات الكبرى الغربية الثلاثة: الواقعية، التعددية، الهيكلية.

أدبيات عربية وغربية من خارج التخصص؛ وذلك باعتبارها موضوعات في الدراسات الإسلامية.

ولقد ساهم مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في معالجة بعض الموضوعات المعنية، وخاصة الدولة كوحدة تحليل، الدعوة، الجهاد، تشغيل مدخل القيِّم في دراسة موضوعات مثل القوة وتقسيم الدور والحرب، إشكاليات توظيف التاريخ الإسلامي في دراسة النظم الدولية، قواعد العلاقات في ظل الحرب وفي ظل السلم.

ثم ساهمت محاضرات الدراسات العليا وبعض البحوث التكميلية[(١)]. في عرض بُعد آخر من هذه الموضوعات في إطارٍ تمهيدي مقارن بين افتراضات ومقولات منظور إسلامي، وبين منظورات غربية ثلاثة راسخة التقاليد، ومتعددة الروافد. وما زال العمل جاريًا من أجل استكمال وتدعيم هذا الإطار المقارن؛ وذلك بالرجوع إلى المكتبة الثرية والغنية من المؤلفات العربية والغربية في مجال الدراسات الإسلامية، والتي أفاضت ولو من خارج دائرة العلم في تناول بعض الموضوعات محل الاهتمام في نطاق العلم[(٢)].

وليس من المنتظر أو المقدور عليه في هذا الموضع من هذه الدراسة العرض التفصيلي المقارن لهذه الموضوعات جميعها؛ ولكن سنقدم ملخصًا موجزًا عن هذا الإطار التمهيدي المقارن بين هذه الأبعاد، على أن نتوقف بقدر من التفصيل عند بعض منها، مع التركيز على المنظور الإسلامي لها؛ وهذه الأبعاد هي: أصل العلاقات ومحركها، ومفهوم القوة، الفواعل، ومستوى التحليل (الدولة - الأمة)، القضايا الثقافية وموضعها من نظائرها السياسية والاقتصادية، وعن الأبعاد المنهاجية تتوقف عند توظيف التاريخ.

إذن، ماذا أولًا عن ملامح الإطار المقارن التمهيدي حول أبعاد دراسة العلاقات الدولية؟

وكيف يبرز لنا خصائص وطبيعة منظور إسلامي لهذه الدراسة؟ (أي أنه منظور قيمي ذو طبيعة خاصة).

---

(١) انظر آخر هامشين في الدراسة عن تطبيقات تشغيل وتفعيل المنظور.

(٢) انظر: على سبيل المثال إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. كذلك انظر: أعمال ورش العمل الأربعة والملف العلمي لدورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية.. (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران) المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا، مرجع سابق.

١ - أبعاد خريطة المقارنة الأفقية بين المنظورات:

من ناحية: فيما يتعلق بأصل العلاقات الدولية ومحركها؛ فهناك الصراع من أجل القوة تحقيقًا للمصلحة القومية، ومن خلال سياسات توازنات القوى، كما في الواقعية، وهناك الصراع من أجل الرخاء باعتباره أساسًا للقوة، وتحقيقًا لتجانس المصالح من خلال سياسات الاعتماد المتبادل الدولي والعولمة كما في التعددية أو الليبرالية الجديدة، وكذلك الصراع الطبقي في النظام الرأسمالي العالمي؛ حيث إن هذا الصراع هو الذي يحرك السياسات ويشكلها نحو مرحلة نهائية مثالية ينهار فيها هذا النظام، كما في الراديكالية ذات المرجعية الماركسية؛ وأخيرًا فإن « الدعوة » هي أصل العلاقات بين المسلمين وغيرها انطلاقًا من طبيعة الإسلام باعتباره رسالة للعالمين، ومن هنا يبرز مفهوم القوة المقارن بين هذه المنظورات في علاقته بكل من مفاهيم الصراع ومفهوم الدعوة.

ومن ناحية ثانية: وفيما يتصل بأنماط التفاعلات والعلاقات وأدواتها؛ ففي مقابل الأنماط الصراعية أساسًا في الرؤية الواقعية، والتي تبرز أهمية وزن القوة العسكرية، ولا تستبعد احتمالات اندلاع الحروب؛ بل تقول بتعدد وظائفها، نجد أن التعددية والليبرالية تقلل من أهمية القوة العسكرية في إدارة الصراعات في مقابل الاهتمام بآليات إدارة التنافس الدولي السلمي الجماعية والمتعددة الأطراف. أمَّا الصراع الطبقي العالمي؛ كمحرك للعلاقات الدولية في الماركسية، وكمحدد لنمط التفاعلات الدولية؛ فتتعدد آليات وأدوات إدارة العنف الهيكلي وغير الهيكلي الذي يركِّز عليه الضوء.

وإذا كان السؤال الشائع عن الرؤية الإسلامية: (في ظل الاختلاف حول آية السيف) هو هل أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الحرب أم السلام، إلا أنه يجب الإجابة على السؤال بطريقة أخرى، (وذلك بالنظر إلى الاجتهاد القائل بأن أصل العلاقة كما سبق التوضيح هو الدعوة)، وهي أن الجهاد ليس قتالًا فقط، ولكن هناك أنماطًا تفاعلية صراعية قتالية، وأنماطًا تفاعلية سلمية، وهناك ضوابط وشروط لكل منها؛ لأن كلًّا من الحرب، والسلام حالتان من حالات العلاقات لا تنف أحدهما الأخرى، ومن هنا تبدو العلاقة بين الدعوة والجهاد مقارنة بمحركات العلاقات في المنظورات الأخرى، من ناحية؛ كما يبرز لنا مفهوم القوة المقارنة من منظور إسلامي في علاقته بمفهومي الدعوة والجهاد من ناحية ثانية؛ حيث إن التأصيل لمفهوم الدعوة يقود إلى التأصيل لمفهوم القوة، فيقود بدوره إلى

تأصيل مفهوم الجهاد انطلاقًا من خصائص المنظور الإسلامي: « القيمية – الواقعية » – كما سنرى بالتفصيل لاحقًا.

ومن ناحية ثالثة: وفيما يتصل بمستوى التحليل أو وحدة التحليل أو الفاعلين؛ فإن الواقعية تؤكد على الدولة القومية، في حين تفسح التعددية والليبرالية المجال للاهتمام بفواعل أخرى من غير الدول، وتطرح الماركسية الطبقة؛ كفاعل ويقدم الهيكليون الماركسيون مستوى الهياكل الكلية؛ مثل مفهوم أو مستوى « النظام العالم »، كما يهتم البنائيون الجدد بمستويات كلية من التحليل، مثل « الجماعة العالمية » .. وفي المنظور الإسلامي تأتي « الأمة الإسلامية » دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها دولًا كانت أو جماعات.

ومن ناحية رابعة: وفيما يتصل بقضايا العلاقات التي تحتل الأولوية والاهتمام، انطلاقًا من مفهوم كل منظور عن طبيعة القوة ومصادرها؛ فتأتي القضايا العسكرية السياسية الأمنية لدى الواقعية، كما تحوز الأولوية – لدى التعددية – الليبرالية القضايا ذات الأبعاد الاقتصادية، أمَّا لدى الماركسية فإن المتغيرات، والقوى الاقتصادية هي بمثابة المتغير المستقل المفسِّر لكل التفاعلات الدولية في ظل الحتمية المادية والجدلية التاريخية. وتحوز الأبعاد الثقافية الحضارية الاهتمام لدى الرؤية الإسلامية، ولكن على نحوٍ لا ينفصل عن نظائرها السياسية والاقتصادية، بل ويغلفها على اعتبار ما للمتغيرات غير المادية من أولوية في المنظور الإسلامي القيمي، ولكن دون انفصال عن نظائرها المادية، وتطبيقًا للرؤية الكونية الإسلامية ذات الطبيعة الكلية غير الاجتزائية أو الاختزالية؛ وهو الأمر الذي ينعكس ابتداء من مفهوم الدعوة، ثم المفهوم عن القوة الشاملة ثم المفهوم عن أنماط التفاعلات، وجميعها أيضًا مفاهيم ذات طبيعة شمولية – كلية، تتحدى الثنائيات المتضادة، ومن ثَمَّ تبحث في التكاملات انطلاقًا من مفهوم (قيمة) التوحيد، وهي الأساس في النظام المعرفي الإسلامي.

وأخيرًا: وعن العلاقة بين الداخلي والخارجي؛ فإن المدرسة الواقعية تتجه للتقليل من أهمية تأثير الخارجي على الداخلي؛ وذلك على العكس من التعددية والهيكلية؛ سواء في رافد الاعتماد المتبادل الدولي أو التبعية أو العولمة التي تبرز تأثير الخارجي على الداخلي بطريقة أكثر وضوحًا. أما في الطرح التنظيري الذي نطوره؛ فإن العلاقة بين الداخلي والخارجي هي علاقة تأثير وتأثُّر مستمرة، وليست غلبة أحدهما على الآخر موجهة إلى

« الخارج »، والذي يقوم بها هو « الداخل ».

- أبعاد المقارنة الرأسية:

وحيث إن الخريطة الإجمالية السابقة لا تلقي الضوء إلا على منطوق الافتراضات والمقولات الكبرى لكل منظور، مع الاعتراف بأن روافد كل منهم تحمل كثير من التنويعات والاختلافات حول تفاصيل هذه المقولات الأساسية[١] إلا أنه يجدر الانتباه إلى أن هذه المقارنة الأفقية تشير إلى سمة أساسية من سمات كل منظور؛ وهي أن أبعاده - المضمونية والمنهاجية - تمثل منظومة أو نسق؛ فإن أصل العلاقات الدولية ومحركها - في كل من المنظورات الرابعة - ينعكس على طبيعة مفهوم القوة، وأنماط التفاعلات وقضاياها وكذلك وحدات ومستويات التحليل، وأخيرًا تستجيب المنهاجية لطبيعة هذا النسق. هذا وتزداد هذه السمة وضوحًا من خلال المقارنة الرأسية بين كل بُعدٍ من أبعاد المنظورات المقارنة؛ وحيث إنه لا يمكن أن نقف في هذه الدراسة بالتفصيل للمقارنة الرأسية حول هذه الأبعاد الخمسة، سنكتفي ببعض التفصيل حول منظومة مفاهيم الدعوة - الجهاد - القوة من ناحية، وحول منظومة الفواعل - وحدات التحليل ومستوياته من ناحية ثانية، وأخيرًا حول الأبعاد المنهاجية المقارنة لتوظيف التاريخ ومنهاجية تفسيره.

وإذا كانت المنظومتان الأولى والثانية تتصلان أساسًا بمحتوى المنظور فيما يتصل بنطاق الدراسة وموضوعاتها؛ فإن المنظومة الثالثة تتصل بالمنهاجية، علمًا بأنه قد تم التطرق - من قبل وفيما يخص بالمنهاجية أيضًا - إلى القيم، وذلك عند تناول خصائص المنظور الإسلامي؛ حيث إن القيم هي الإطار المرجعي والمدخل المنهاجي لمنظور إسلامي للعلاقات الدولية.

وإذا كانت الدراسة في هذا الموضع ستستدعي باختصار الأبعاد المناظرة في المنظورات الأخرى الغربية؛ إلّا أنها ستركز بدرجة أكبر على هذه المنظومات الثلاث من منظور إسلامي؛ وذلك على نحو يبيِّـن التكامل والتراكم فيما بينها - مقارنة بنظائرها الغربية من ناحية، كما يبرز من ناحية أخرى المعنى الخاص للطبيعة القيمية لمنظور إسلامي لدراسة

---

(١) حول التطورات في كل من المنظور الواقعي، والمنظور التعددي، والمنظور الهيكلي انظر: على سبيل المثال:
P. Viotti, M. Kauppi. op.cit.

العلاقات الدولية، وذلك استنادًا إلى طبيعة النسق المعرفي الإسلامي، والنسق العقيدي الإسلامي. وبحيث يتضح كيف أن منظور قيمي إسلامي لدراسة العلاقات ليس مجرد طرح نظري - مثالي لا يصف الواقع، كما أنه لا يهدف إلى تكريس هذا الواقع، ولكن ينطلق من نظام معرفي متكامل، وفي ظل خبرة تاريخية ممتدة، ونحو تقييم الواقع وتفسيره سعيًا لتغييره انطلاقًا من رؤية كلية شاملة للأبعاد المادية وغير المادية، الواقعية والمثالية الداخلية والخارجية، السياسية منها أو الاقتصادية أو العسكرية أو الثقافية على حدٍّ سواء.

- منظومة (الدعوة - القوة - الجهاد):

سبق القول: إن خصائص كل منظور تنعكس في منظومة أو نسق العلاقة بين أبعاده. ومن ثَمَّ لا يمكن فهم مفهوم القوة في الإسلام أو الجهاد منفصلًا عن مفهوم الدعوة. **وفيما يلي قدر من التفصيل:**

أ - إن الأساس الشرعي للعلاقات الدولية في الإسلام - وفق أحد الاتجاهات الفقهية - هو الدعوة: كما أن المدخل القيمي لدراسة هذه العلاقات يوضِّح أيضًا كيف أن الدعوة هي أساس العلاقات، ويقدم إسهام كلٍّ من د. أحمد عبد الونيس، ود. سيف الدين عبد التفاح (كما سبق وأشرنا) شرحًا وافيًا على التوالي لكلٍّ من الأساس الشرعي لتأسيس الدعوة كأصل للعلاقات من ناحية، والمدخل القيمي من ناحية أخرى، وإذا كانت مناقشة أدلة وأسانيد الاتجاهات الفقهية الكبرى قد قادت إلى اجتهاد يتبنى الاتجاه القائل بالدعوة كأساس للعلاقات[1]؛ فإن تشغيل مدخل القيم السباعي (رؤية عقدية، حقائق شرعية، قيم تأسيسية وفرعية، أمة فاعلة، حضارة عامرة، سنن قاضية، مقاصد حافظة) قد بيـَّن أيضًا الأمور التالية[2]:

أن الدعوة هي عملية ممتدة جهادية تتعلق بالفرد والأمة، بالداخل والخارج، بالسلم والحرب؛ فإن الرؤية العقدية القائمة على قيمة التوحيد، والتي تحمل رؤى فرعية ومتكاملة حول الإنسان والكون والحياة، في سياق مفاهيم؛ مثل الأمانة والتكليف والعمارة والاستخلاف، لا تكون بتأسيس العلاقة ضمن حالة استثنائية وهي الحرب، أو حالة السِّلم

---

(١) د. أحمد عبد الونيس: مرجع سابق.

(٢) د. سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق، (ص ٣٤٩ - ٣٦٠).

المؤدية إلى فعل الاسترخاء وعدم الفاعلية، والقعود عن معاني الأمانة والرسالة والخيرية. إن السِّلم الكامل والحرب الدائمة والشاملة ليست سوى أشكال وأساليب حَدِّيَّة على متصلٍ تتفاوت عليه الأشكال.

ولهذا؛ فوفقًا للمدخل السباعي للقيم كإطار مرجعي لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، فليست الحرب فقط أو السِّلم فقط هي أصل العلاقة أو محركها، فلا الفطرة تقبل أن يظل المسلمون في حالة حرب تامة أو فوضى دائمًا، أو أن يظلوا في حالة سلام تامة يحتملون ما يحيق بهم من ظلم أو عدوان؛ ولهذا فإن التاريخ يبيِّن لنا كيف أن الحرب فقط لم تكن أداة العلاقات الوحيدة مع الآخر في ظل القوة الإسلامية[1]. وبناء عليه تصبح الدعوة هي أساس العلاقة؛ لأن غاية هذه العلاقة ليست إقصاء الآخر أو استبعاده أو القضاء عليه، ولكن الدعوة من أجل رسالة العالمين من جانب أمة الدعوة في مواجهة أمة الإجابة. وبناء عليه أيضًا يمكن إزالة الضبابية التي أحاطت بمفهوم الجهاد - باعتباره حالة قتالية أو قتلية أساسًا، ومن ثَمَّ علاج تحيزات الخطابات التي تتحدث عن الإسلام إمَّا سلامًا أو حربًا.

بعبارة أخرى؛ فإن الظرف التاريخي وحالة عناصر القوة يحددان متى تكون الحرب، ومتى يكون السلام استثمارًا فاعلًا، حتى تصبح الحركة الحضارية ملتزمة وواعية وقادرة على أن تحقق لكل ظرف أهدافه في ظل شروطه؛ وهي الحركة التي تجعل من الدعوة عملية تسندها عناصر القوة والإعداد لها، ومن الجهاد قيمة وآلية في نفس الوقت، ومن ثَمَّ فهي تحدد أيضًا مفهوم القوة: من حيث طبيعة مصادر القوة، نمط توزيعها، غاياتها وآثارها. كيف؟

ب - **مفهوم القوة**: من حيث طبيعة مصادرها وهياكل توزيعها وأنماط تفاعلاتها وقضاياها تقع في صميم دراسة المنظورات الغربية الكبرى سواء في تعاقبها على سيادة مجال الدارسة أو في جدالاتها مع بعضها البعض؛ ذلك لأن القوة مفهوم محوري ومركزي في علم العلاقات الدولية، وفي علم السياسة الغربي بصفة عامة، وإذا كانت درجة هذه المركزية والمحورية قد اهتزت مع عملية المراجعة من الداخل، إلَّا أنه يظل مفهومًا مفتاحًا في المنظورات الغربية؛ فلقد وقع في صميم المنظور الواقعي خلال مرحلة سيادته وهيمنته على

---

(١) انظر: د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، مرجع سابق.

دراسة العلاقات الدولية[١]، ثم وقع في صميم منظور التعددية، والاعتماد المتبادل، والعَبْر قومية، وفي جدالها مع الواقعية خلال مرحلة ما بعد السلوكية[٢]؛ وهو يقع الآن في صميم مرحلة العولمة أو الكونية أو عصر المعلومات[٣]. وفي هذا السياق تبرز المقارنة بين التحرك من أولوية مفهوم القوة العسكرية، إلى أولوية مفهوم القوة الاقتصادية، إلى أولوية مفهوم قوة المعرفة والمعلوماتية، وما اقترن بهذا التحرك من رؤى حول أنماط العلاقات وأدواتها، وحول التطور في موازين القوى العالمية بين القوى القائدة في النظام الدولي الراهن (منذ بداية القطبية الثنائية وحتى انهيارها وما بعده)[٤].

وهذه التغيرات في مفهوم القوة، والجدالات حوله، تبيِّن مدى عدم الثبات النظري استجابة للتغيرات المستمرة في الواقع الدولي، كما تبين مدى الاستقطابات - مرة أخرى - بين الثنائيات المتصلة بعناصر القوة ومصادرها وتجلياتها: عسكرية أم اقتصادية أم قيمية ثقافية..، وأخيرًا؛ تبين الارتباط بالقوى الغربية المهيمنة عالميًا، وكيفية التوظيف لخدمة دوائر مصالحها السياسية، والاقتصادية، والثقافية على التوالي تدعيمًا وإحكامًا لنطاق هيمنتها على كافة المستويات. ومن ثَمَّ فإن إعادة بناء مفهوم القوة يمثل مجالًا أساسيًا

---

(١) حول منظومة مفهوم القوة في المنظور الواقعي، انظر: د. إسماعيل صبري مقلد: مرجع سابق (نظريات القوة)، (ص ٦٣ - ١٣١).

- د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد...، مرجع سابق.

(٢) حول منظومة مفهوم القوة في منظور التعددية والاعتماد المتبادل انظر:

- Joseph S. Nye: The Changing Nature of American Power, Lightning Source Inc, (Jun ،1991).

- د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية: مرجع سابق.

(٣) حول التغيرات في المفهوم خلال عصر العولمة والمعلومات انظر:

- Walter B. Wriston: Bits, Bytes and Diplomacy, Foreign Affains, (Vol 76, No 9), October (1997).

- David J. Roth Kopf: Cyberpolitik, The Changing Nature of Power in the Information/ Age, Journal of International Affairs, Spring (1998), (Vol 51, No 2).

- د. حازم حسني: اللقاء بين دثار الحاسب والعلم الاجتماعي عند ملتقى عصر قيصر بعصر المعلومات.

(٤) انظر على سبيل المثال: ألفن توفلر: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، تعريب ومراجعة د.فتحي بن شتوان، نبيل عثمان، بنغازي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع (١٩٩٢م).

- Fred Halliday: The End of the Cold War and International Relations (in) K. Booth, S. Smith (eds) International Relations Theory Today (1995) (pp 24-27).

لإسهام منظورات حضارية أخرى.

هذا، ولقد قدم مدخل القيم لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام محاولة لإعادة بناء مفهوم القوة في التقاليد الفكرية الغربية بروافدها المختلفة(١)؛ فهي وإن تنوعت - كما أشرنا - حول بعض التفاصيل إلا أنها تعكس إجمالًا الملامح الكبرى للنسق المعرفي الغربي السائد (الوضعي - المادي)، (وإن شهدت عمليات مراجعة داخلية تحاول رد الاعتبار للقيم كما سبق التوضيح).

ولهذا تنطلق محاولة إعادة البناء هذه - التي اجتهد حولها أ.د. سيف الدين عبد الفتاح من انتقاد جملة الاستنادات الفلسفية الكبرى التي تتحرك ضمنها عناصر المفاهيم الغربية للقوة؛ وهذه الاستنادات هي: إعلاء العناصر المادية في القوة، الفهم الداروينى لطبيعة التطور، بحيث صار الأصلح هو الأقوى في تجلياته وحركته المادية، عبادة القوة ضمن فلسفة إلحادية حركت كل عناصرها: « موت الإله »، فصل القيِّم السياسية عن القيم الأخلاقية (في معظم الأحيان، وإن اعترفت بعض الروافد بالأخلاق في السياسة؛ فهي تحيطها بشروط مراعاة المصالح القومية أو الاعتبارات الأيديولوجية)، القوة غاية في حد ذاتها لدرجة جعلت من القوة القيمة العليا وقيمة التأسيس، تكريس سياسات الأمر الواقع التي تحقق مصالح القوى المهيمنة مُغَلَّفة بجملة من الشعارات اللازمة لإضفاء الشرعية بحيث أضحى الحفاظ على الأمر الواقع - بكل خلله ومظالمه - يعني ضمن ما يعني الاستقرار والأمن والسلم؛ ولذا يتم تسويغ الحركة وتفسيرها ضمن حركة شرعية ممارسة القوة طالما اتفقت مع عناصر الرؤية الكلية للأقوى ماديًا، وإسقاط الشرعية عن ممارسة القوة إذا مورست من طرف أضعف يتحدى مفهوم الأقوى عن الاستقرار والأمن والسلم.

بعبارة أخرى؛ فإن هذه الإسنادات الفلسفية تعني حتمية القوة باسم الواقعية والرشادة، وتعني إقرار علاقات التبعية بحيث لا يتصور الانفكاك منها، وتعني فرض أجندة بحثية لا تبرز خصوصيات مفهوم المصلحة، وتهمل حقيقة وجوهر مبادئ وسياسات؛ مثل: الدعوة من أجل السلام والتعايش وثقافة التسامح.

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق، (١٦٠ - ٤٤٦).

ومقارنة بهذه الاستنادات الفلسفية وعواقبها؛ فإن بناء مفهوم إسلامي للقوة يجب أن يقوم على ما يلي:

- القوة حقيقة استخلافية تحرك الفعل الحضاري العمراني؛ فهي ليست قوة طغيان ولكن عمران، وهي لا تعني الوهن والهوان، بل هي فعلٌ مأمورٌ به (نموذج الانتفاضة الفلسطينية، والمقاومة حزب اللّـه في لبنان).

- ولذا؛ فإن هذا المفهوم للقوة قد يفرض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته بحيث يصبح القيام على الأمر بما يصلحه، وتكون القوة هنا عناصر إصلاح وعمران، والسياسة بناء لعمران - وليس كما في المفهوم الغربي- توازن واستقرار في ظل تكريس الواقع والعمران، نسق حضاري ومجال معرفي، وفكري إسلامي، يتخطى حدود الفقه التقليدي ويتجاوزها في رؤيته للعالم التي يستند إليها؛ ولذا فهو يقدم بديلًا حضاريًا للتقسيم الفقهي التقليدي للمعمورة إلى دار سلم ودار حرب.

- ومن ثَمَّ فإن مفهوم القوة يتحرك ضمن منظومة منفتحة على عدد من المفاهيم؛ مثل: الحق، العدل، البناء، (وليس المصلحة، الصراع، توازن القوى، توازن المصالح).

- القوة وفق هذا التصور هي وسيلة، هي مقدمة الواجب. والواجب هنا هو الحق والعدل؛ ولذا فإن القوة لا تعني الإكراه؛ بل هي حركة استخلاف ليست مستقلة عن حركة الفعل القيمي أو فاعليته.

- القوة ليست عناصر مادية فقط - فعلى أهمية هذه العناصر القصوى إلا أن هناك أيضًا عناصر معنوية تضفي على القوة معاني الإرادة والإعداد والقدرة.

جـ - الجهاد: بدون التوقف بالتفصيل عند المدرستين الفقهيتين التي ترى إحداهما أن الجهاد هو قتال وهجوم أو الأخرى التي ترى أن الجهاد هو سلميًا ودفاعيًا، وبدون التوقف أيضًا عند أسباب اختلافهما، سواء الراجعة إلى قواعد أصول الفقه (قاعدة النسخ) أو إلى طبيعة السياق التاريخي الذي برزت فيه كل منهما؛ (حيث برزت وسادت الأولى في ظل عصر القوة والفتوح، في حين برزت الثانية بدرجة أكبر في ظل عصر التراجع والدفاع)، فيكفي القول: إن هاتين المدرستين في تفسير الجهاد يعكسان الاختلاف حول أصل العلاقات

بين المسلمين وغيرهم: حربًا أم سلامًا[١].

وانطلاقًا من موضع الجهاد من منظومة الدعوة - القوة وعلى عكس الفهم والاستخدام الشائع للجهاد لدى الغربيين؛ أي باعتباره حربًا عدوانية يمكن القول: أن هناك اتجاه ثالث في التفسير، تتلخص مقولاته في الآتي[٢]:

- الجهاد: هو بذل المسلم أقصى الجهد لخدمة الإسلام، ولا يمكن جعله مرادفًا للحرب فقط، سواء دفاعية أو هجومية. كذلك من الخطأ، المرادفة بينه وبين المفهوم الغربي للحرب المقدسة.

- تأسيس العلاقات على الحرب أو السلام يعكس سوء فهم؛ فهي تقوم على الدعوة التي تحتاج للجهاد لنشرها.

- الجهاد - كمبدأ أو قيمة إسلامية أساسية، لا يستبعد وقوع الصراع المسلح، ولا يفرض السلام كبديل وحيد في كل المواقف.

ولذا من الضروري الوعي إلى دلالاته المختلفة وفقًا لاختلاف الحالات؛ لذا فإن البحث في متى ولماذا وكيف يتم استخدام القوة المسلحة أو الأساليب السلمية؟ يعد أمرًا حيويًّا، آخذين في الاعتبار قواعد القتال في الإسلام من ناحية، والتحديات المحيطة بالمسلمين من ناحية أخرى. بعبارة أخرى لا يجب إسقاط كلٍّ من الحرب أو السلام كلٌّ لحساب الآخر عند تعريف الجهاد؛ ففي هذه الحالة يكون تعريفًا اختزاليًّا. أما التعريف الكلي الشامل فهو يرى أن للجهاد أشكالًا وأساليبًا متنوعة؛ لكلٍّ منها منطقه ومبرراته في ظل ظروف محددة، ويعكس هذا التعريف التكامل بين معاني القرآن الخاصة بالعلاقة مع الآخر في ظل القيم والسنن والأخلاق في القرآن؛ ولذا فإنه وفق هذا المفهوم، فإن الجهاد

---

(١) انظر تفاصيل هذه الاختلافات في: د. أحمد عبد الونيس، مرجع سابق.

- Nadia M. Mostafa: The Missing Logic in the Discourse of Peace and Violence in Islam (in) Abdul Aziz Said & Mohamed Abu Nimer, Meena Sharify - Funk (eds), Contemporary Islam: Dynamic not static, Routledge, (2006), (pp. 173 – 189).

(٢) حول إشكاليات تأصيل المفهوم في ظل تحديات واقع العالم الإسلامي وخبرته التاريخية، انظر: المرجع السابق. وحول اختبار أبعاد المفهوم في ظل خبرات متنوعة في التاريخ الإسلامي، انظر: د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، مرجع سابق.

عملية أدواتها الحرب والسلام من أجل الدعوة.

○ ومفهوم الجهاد على هذا النحو، إنما يقوم على إدراك واقعي قيمي: فهو يفسح المجال أمام مواقف وحالات وسياقات مختلفة تواجهها شعوب الأمة (قوة أو ضعفًا)، وتجعل من الجهاد حركة لتصحيح العلاقات غير العادلة أو غير المتكافئة، سواء سلميًّا أو عسكريًّا.

○ وبناء عليه، يمكن القول: أن المنطق الغائب عن خطابات الحرب أو خطابات السلام في الإسلام، هو المنطق الذي يدحض ويكسر الحلقة المفرغة للاستقطاب الثنائي الحاد بين هاتين المجموعتين من الخطابات المتضادة، ومن ثَمَّ يفسح المجال أمام المنطق الباحث في العلاقة بين الإسلام والقوة.

- **منظومة الفواعل، وحدة التحليل ومستوياته:**

وفيما يتصل بمستوى التحليل أو وحدة التحليل أو الفاعلين، (مع ما بين هذه المصطلحات من اختلافات)؛ فإن الواقعية تؤكد على الدولة القومية، في حين تفسح التعددية والليبرالية المجال للاهتمام بفواعل أخرى من غير الدول(١)، أضحى نقد الدولة القومية والجدال بين المنظورات الكبرى في الحقل؛ حول طبيعتها ودورها ووظائفها، محورًا أساسيًّا في مرحلة العولمة وما بعد نهاية الحرب الباردة، وعلى نحو يستدعي أيضًا الجدالات حول مفهوم القوة وآلياتها(٢)، وفي المنظور الإسلامي تأتي: « الأمة الإسلامية » دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها دولًا كانت أو جماعات أو أفرادًا.

وهنا يجدر الإشارة إلى أمرين: أحدهما يتصل بالدولة، والثاني بالأمة:

الأمر الأول: إنه اهتم دارسو العلاقات الدولية من منظور إسلامي - بالدراسة التأصيلية المقارنة بين الدولة الإسلامية - كفاعل دولي (خارجي) وبين الدولة - القومية (من المنظور الواقعي)(٣)؛ ومن أهم أبعاد المقارنة: طبيعة نشأة الدولة، ووظيفتها، وعوامل قوتها

---

(١) انظر: الجدل في مرحلة ما بعد السلوكية حول الفواعل (في) د. نادية محمود مصطفى: مرجع سابق.

(٢) انظر أبعاد هذا الجدال في دراسة مقارنة شاملة: مروة فكري: مرجع سابق: الفصل الثاني والثالث والرابع.

(٣) انظر:

- د. مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، مرجع سابق.

- د. حامد عبد الماجد: مرجع سابق.

وصعودها وعوامل ضعفها وصعودها، وبالطبع تبرز بقوة الأبعاد القيمية لدى المنظور الإسلامي؛ حيث نجد مثلًا الوظيفة العقيدية أو الوظيفة الجهادية أو الوظيفة العمرانية في مقابل الدولة الحامية للمصالح القومية، دولة الرفاه، الدولة التنافسية لدى منظورات العلم الغربية. ناهيك عن اختلاف المصطلح لغويًا، وفي الطرح القرآني عن نظيره الغربي. هذا، وعلى جانب آخر أحاط بتعريف: « الدولة الإسلامية » في الواقع الدولي المعاصر إشكاليات أخرى تطرح المعايير التأصيلية في مواجهة الواقع القائم(١)، فضلًا عن الانتقادات لمآلات نقل نموذج الدولة القومية إلى الواقع المعاصر للعالم الإسلامي(٢). ولكن ظل للمنظور الإسلامي في العلاقات الدولية، مناط تميزه عن غيره من المنظورات، ألَّا وهو اهتمامه بمستوى كلي للتحليل هو مستوى الأمة.

وإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية قد فتحت المجال للحديث عن أزمة الدولة-القومية؛ فإن مرحلة العولمة كما سبق القول قد كرَّست الجدال حول مآل الدولة القومية لدرجة دفعت للاهتمام ليس فقط بفواعل أخرى من غير الدول، ولكن بمستويات أخرى للتحليل تتجاوز هذا المستوى التقليدي للدولة، وكذلك مستوى النظام الدولي؛ ومن هنا جاءت الفرصة أمام المنظور الإسلامي، للمشاركة في التراكم في هذا المجال. وهذا يقودنا إلى النقطة التالية.

الأمر الثاني: إن مفهوم الأمة الإسلامية محل اهتمام من مدخل عقيدي، ومعرفي، وفكري وسياسي، وسبق هذا الاهتمام جهود بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام؛ وإذا كانت دراسات شرعية واجتماعية سياسية قد ساهمت في طرح هذا المفهوم وتأصيله ودراسة واقع الأمة(٣)، فلقد كان لرائدين من رواد علم السياسة د. حامد ربيع، ود. منى أبو الفضل، فضل التنبيه لأهمية هذا المفهوم وكيفية تطويره وتوظيفه في نطاق علم السياسة.

---

(١) انظر: هذه الإشكاليات في: د. محمد السيد سليم: العلاقات الدولية الإسلامية، الرياض، (١٩٩٢م).

(٢) انظر: على سبيل المثال: د. سيف الدين عبد الفتاح: الأمة الإسلامية وعواقب الدولة القومية، العدد الثاني من حولية أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، (٢٠٠٠م)، (ص ٤١- ٤٥).

(٣) انظر: عرضًا مقارنًا نقديًا بين بعض هذه الدراسات في دراسة تأصيلية للمفهوم:

- د. السيد عمر: حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن، الأمة في قرن، العدد الخاص من حولية أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، (٢٠٠٢م)، (ص ٦١- ١٣٠).

فيما يتصل بإنجاز د. حامد ربيع[١]، يمكن القول: إن البعد الإسلامي في دراسة العلاقات الدولية قد بدا واضحًا بين الأبعاد الأخرى لدراسات د. حامد في هذا المجال؛ ولذا نجد أنه عبر السبعينات، وحتى أوائل الثمانينات بلور فكر د. حامد ربيع أجندة من قضايا الأمة الإسلامية محل الاهتمام، وتساءل عن إمكانية التنظير من مرجعية إسلامية. ويمكن القول: إن هذه الأجندة وهذه المنهاجية التي أسس لها د. حامد ربيع يمكن أن تندرج تحت عنوان واحد، ألا وهو: « المداخل الحضارية القيمية لدراسة قضايا الأمة الإسلامية ».

- ومفهوم الأمة، وفق د. منى أبو الفضل[٢]، يمكن شرحه على النحو التالي: إن الأمة هي

---

(١) من عناوين الأدبيات التي قدمها د. حامد في هذا المجال:

- الإسلام والقوى الدولية، (١٩٨١م).

- سوف أظل عربيًّا (١٣ رؤية)، (١٩٧٨- ١٩٨٠م): نحن والعالم، قيمنا المعنوية في التاريخ الإنساني، القيم الإسلامية والتراث الأوروبي، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية بين الكراهية والإعجاب، أين قيم العروبة والإسلام من عالمنا المعاصر، الوظيفة الحضارية للعروبة الإسلامية، الدولة العالمية والعروبة الإسلامية، نحن والحضارة البيضاء إلى أين الطريق.

- الإسلام في لعبة الأمم: الصحوة الإسلامية حركة شعوب تبحث عن ذاتها، وليس تحريكًا لجيوش تسعى إلى القتال (١٩٨٥م).

- حوار مع د. حامد ربيع حول المشروع الحضاري الإسلامي: الفكر القومي في العالم العربي عفا عليه الزمن (١٩٨٨م).

- عملية توظيف الورقة الإسلامية في تحطيم القدرات الذاتية للوطن العربي الإطار الفكري للتعامل.

- الإسلام وعملية تخريب الوطن العربي.

- إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية، (١٩٨٥م).

- إستراتيجية التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية.

- ومن أهم مؤلفات حامد ربيع عن الأمة: « الإسلام والقوى الدولية في القرن الواحد والعشرين »، والذي يقدم تأصيلًا لدوافع ومبررات دراسة قضايا الأمة وأجندة هذه القضايا ومنهاجية تأصيلها (من خلال الربط بين الأصول والتاريخ والواقع) وتأثيرها على العالم.

- انظر: قراءة في هذه الأعمال في: د. نادية محمود مصطفى: قراءة في أعمال د. حامد ربيع عن العلاقات الدولية والسياسية الخارجية (في) د. عمرو حمزاوي (محرر)، أعمال ندوة قراءة في تراث حامد ربيع، قسم العلوم السياسية، القاهرة (٢٠٠٤م).

(٢) د. منى أبو الفضل: الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م).

=

أم الكيانات الجماعية التي عرفتها المنطقة الحضارية، ومهمة الباحث تحويل الأمة موضوعًا من ظاهرة إلى مفهوم، والارتقاء بالأمة من مستوى الوجدانية إلى مستوى تفاعلات واعية إرادية، مع إكساب سلوكنا الواعي الإرادي تلك الأبعاد المعنوية والقيمية التي تضفي عليه ذلك المعنى الإيجابي، والمضمون الأخلاقي، الذي لا يستوي بدون أي منها التطور الحضاري للإنسان؛ ولهذا فإن تأصيل د. منى أبو الفضل ينطلق من بيان أهمية طرح موضوع الأمة، كسبيل من سُبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وكمدخل ومسلك في بحث قضايا الحكم والنظم، والعلاقات الدولية الإسلامية؛ ولذا فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض اعتبار أن الأمة قد باتت تراثًا يُبحثُ عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف؛ ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة، وعليها وظيفة حضارية قِبَل الإنسانية كافة؛ ولذا فعلينا أن ندرس ونعرف موضع الأمة في الإسلام، وأين موقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى؟ وما هي الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟.. وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته؟ وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة، يقوم التأصيل المنهاجي الذي تقدمه د. منى أبو الفضل على بيان ما يلي:

١ - إن الأمة هي ذلك الكيان الجماعي المميز الذي أحرزته العقيدة والدعوة، والذي تلتقي عناصره حول خصائص مشتركة ضاربة الجذور، باسطة الفروع، على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، لجماعة هي عصب العالم الإسلامي. بعبارة أخرى، فإن مصير الجماعة/ الأمة لا يمكن فصله عن مسار العقيدة/ الدعوة.

٢ - وبعد أن وُجِدَ تاريخيًّا نظام إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل شكَّل « دار الإسلام »، وقطنته شعوب متباينة انصهرت في جماعة؛ كونت الأمة الإسلامية في ظل خلافة ظلت رمزًا للوحدة السياسية للأمة، وبعد أن زالت دولة الخلافة، وبعد أن تحللت أواصر الجماعة في قوميات متفرقة لا يربطها إلَّا رباط ديني، وبعد أن بدا أنه لم يبق من الإسلام إلا العقيدة، يصبح السؤال هو: ما مدى حظ هذا المفهوم « الأمة » من واقعنا المعاصر؟ هل سقط في العقل الباطن للشعوب الإسلامية بعد أن مزقتها الحدود السياسية والنظم الوطنية؟ هل تصبح ظاهرة تاريخية أو ذكرى طيبة أو تصورًا مثاليًّا أو تجريدًا؟ أم يجب أن تهتم بالتدبر والتفكر لتنتقل من واقع

=وانظر: قراءة لأهم أبعاد تأصيل هذا المفهوم في: د. نادية محمود مصطفي، د. سيف الدين عبد الفتاح: مقدمة العدد الثاني من حولية أمتي في العالم (١٩٩٩م)، مركز الحضارة للدراسات السياسية، (٢٠٠٠م).

الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني؛ وتجريد المفاهيم، وتأصيلها في نطاق العقل المجرد والمنطق العلمي، بحثًا عن تعليل وتفسير لظاهرة (الأمة)؛ كجماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، على الرغم مما أصابها من ضعف ووهن بضياع الأسباب المادية والنظامية.

٣ - الأمة أو الجماعة تصير الأصل؛ فهي مستودع الرسالة المحمدية، وبالتالي فإن وجود الإمام والدولة وجود منسوب أو مشتق، ومن ثَمَّ فإن بقاء الأمة مرتبط بالعلة وليس بالمعلول. واختفاء الإمام - وإن أضعف وحط من فاعلية الأمة - لا ينفي وجودها. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة؛ فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن ثَمَّ صارت « قيمة عليا » ثابتة لا تحبسها أُطر جامدة؛ بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التي تتلاءم ومعطيات العصر، ومن ثَمَّ فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة.

٤ - الأمة الإسلامية المستخلفة في الأرض؛ أي أنها « الأمة » بين الأمم، ولا نجد للأمة الإسلامية - وفق المعنى المشار إليه عاليًا- نظيرًا في المفهوم الذي عرفته أوروبا في العصور المسيحية، أو في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاء به عصر التنوير في أوروبا؛ ذلك لأن الأمة الإسلامية تفترق عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها العصر الزمني؛ فهي ذات شخصية حضارية مميزة، ولكنها غير موقوتة بمسارٍ تاريخي محدد؛ ومردُّ ذلك هو مصدر التمايز ذاته الذي يجعل لأمة الإسلام موقعها المميز بين سائر الأمم؛ فهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقدية التي انبثقت منها، لا فقط بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها؛ ولهذا كله، فإن السمة الأصولية المميزة للأمة هي التي تصبغ الجماعات البشرية على اختلاف أنواعها، بصبغتها. ولهذا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجماعة « الأمة » ذاته، وباتت عواصم الدولة الإسلامية تتعدد وتتوالى، وهذا يعني أن الإسلام عالمي لا يكرِّس المركزية ولا يقبل ثبات العاصمة، كما يعني أنه في حالة إحياء متجدد ما أن يتهاوى المنحنى في موقع حتى يتصاعد في مواقع أخرى، وأيًا كانت الأشكال والمسميات والقوالب التنظيمية التي تتخذها هذه الصحوات؛ فإن مرجعها دائمًا هو أن روح الأمة في سعي دائم نحو التجدد والمقاومة.

٥ - ولكن ماذا عن الأمة كمستوى للتحليل؟ وما دلالة أبعاد التأصيل المنهاجي السابقة لمفهوم الأمة؟ التأصيل المنهاجي السابق يبيِّـن لنا أن الرابطة الدينية/ العقدية هي الأصل في منشأ الأمة واستمرارها وبقائها؛ إذن الأمة تمثل، بلغة علم السياسة الحديث، منطقة ثقافية حضارية، يمكن دراسة تفاعلات وعلاقات مكوناتها انطلاقًا من البحث في تأثير الرابطة المشتركة بينها، في ظل تأثير التنوع أو التباين في الجوانب الأخرى المادية، في ظل تأثير وقائع الأحداث وتطوراتها، وفي ظل تعددية الدول القومية (الإسلامية).

○ وإذا كان مشروع العلاقات الدولية في الإسلام - على مستوى التاريخ - قد تعامل مع الأمة الإسلامية، باعتبارها نظامًا دوليًّا، ومن ثَمَّ فإن المدخل المنهاجي لدراسة تطور وضعها في النظام الدولي قد انطلق من الاقتراب النظمي، وكيفية توظيف التاريخ في دراسات تطور النظم الدولية - كما سنرى لاحقًا(١) - فلقد تلى ذلك - خلال خبرة البحوث الجماعية تبلور جهود نظرية تتناول الأمة كمستوى للتحليل، على نحو مثَّل تراكمًا في إطار جهود بناء منظور حضاري للعلاقات الدولية(٢)، وتزامنت هذه الجهود وتوازت مع جهود نظرية أخرى(٣). اهتمت بدورها بمستوى الأمة الإسلامية (Muslim political community). ولقد انطلقت هذه الجهود من إطار نظري يبيِّـن كيف أضحت مدارس غربية متنوعة تتجه لتخطي المستوى: « التقليدي للتحليل »؛ أي مستوى الدولة القومية وتجاوزه نحو مستويات أكثر كلية وشمولًا. ولقد انطلقت هذه الجهود جميعها من نقد النموذج الوستفالي، الواقعي التقليدي، الذي يسقط أيضًا القيم والثقافة والدين.

ولقد توالت هذه الجهود - مع ما بينها من اختلافات ابتداءً من مدرسة « المجتمع الدولي » (International Society)(٤)، ....

---

(١) انظر: د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي... ، مرجع سابق.

(٢) د. أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية (في) أعمال المشروع البحثي الذي أداره برنامج حوار الحضارات، (٢٠٠٣- ٢٠٠٥م) تحت عنوان: « التأصيل النظري للدراسات الحضارية » (تحت الطبع).

(٣) Peter Mandeville: Transnational Muslim Politics. Routledge, (2001).

(٤) Robert Jackson: The Political Theory of International Society, in Ken Booth and Steve Smith (eds), International Relations Theory Today, Pennsylvania State University =

إلى مدرسة المجتمع العالمي (World Society)[١] إلى مدرسة الجماعة العالمية (World community)[٢]، وجهود المدرسة البنائية الجديدة[٣]، واهتماماتها بتأثير الأفكار والقيم والثقافة، على اعتبار أن العلاقات الدولية هي هيكل اجتماعي.

بعبارة أخرى؛ فإن الاقتراب القيمي - الثقافي في دراسة العلاقات الدولية لا بد وأن يؤثر على مستوى التحليل؛ حيث إن الانتقال من مستوى الدولة القومية في ظل الوضعية المادية إلى مستوى ما بعد الدولة القومية قد اقترن بمراجعة الوضعية المادية، وتجدد الاهتمام بالقيم والأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات الدولية؛ ومن هنا يستطيع مفهوم الأمة أن يقدم إسهامًا من منظور حضاري إسلامي يشارك في التراكم العلمي على صعيد مستوى التحليل، وذلك في ظل المراجعة الناجمة عن تجدد الاهتمام بالقيمي والثقافي والديني في النظرية الاجتماعية بصفة عامة ونظرية العلاقات الدولية بصفة خاصة.

- **ومن واقع إسهام د. أماني صالح الجديد في مجال دراسات الأمة** يمكن تلخيص أبعاد ومزايا وإشكاليات الأمة (بصفة عامة) كمستوى للتحليل على النحو التالي (**بداية الاقتباس**):

« **الأمة - كمفهوم**: هي أحد الإسهامات الإسلامية الأصيلة في رصد ظاهرة الاجتماع الإنساني والتطور التاريخي/ الحضاري للجماعات الإنسانية؛ فمفهوم الأمة هو تصور قدمه الإسلام لوصف مستوى أو نموذج معين للوجود الجمعي، ورغم أن مصدر هذا المفهوم إسلاميٌّ إلَّا أنه لم يُعْنَ فقط بوصف الأمة الإسلامية، بل بتقديم تصور عامٍّ مجرد للجماعة/ الأمة في التاريخ الإنساني إسلاميّ أو غير إسلاميّ...

لقد كان الخطاب القرآني في العموم هو المصدر الذي أسس المفهوم وحدد أبعاده...

=Press, (1995).

- Martin Shaw: Global Society and Global Responsibility: The Theoretical, Historical and Political Limits of « International Society », in Rick Fawn and Jeremy Herkins (eds), International Society after Cold War, Great Britain: Macmillan Press LTD, (1996), (pp. 47– 60).

(١) John Burton: World Society, in Paul R. Vioti and Mark V. Kauppi (eds), International Relations Theory, New York,: Macmillan Publishing Company, (pp. 375 – 384).

(٢) Chris Brown: International Political Theory and the Idea of World Community, in ibid.

(٣) Alexander Wendt: Op.cit.

- Peter Mandeville: Op.cit.

يمكن أن نميز داخل الطرح القرآني لمفهوم الأمة بين ثلاثة أنساق متباينة: الأول: يتناول الأمة كمفهوم عامٍّ يصف ويرصد الظاهرة، **والثاني**: يقدم نظرية للتطور التاريخي الإنساني، وسُننه على مستوى تشكيلاته الجماعية الكبرى؛ بل إن التشكيل الاجتماعي الحضاري الأساسي من المنظور القرآني هو « الأمة »، أما النسق الثالث: فهو نسق خاصّ يتناول الحالة الإسلامية تحديدًا والخصائص القياسية أو المعيارية للأمة الإسلامية...

وبرغم الصلة العضوية بين المفهوم والنظرية (التي يشكل المفهوم أداة بنائها الرئيسية) إلَّا أن ثمة اختلافًا مهمًّا بين البناءين؛ فالمفهوم القرآني للأمة يتسم بالعمومية والتجريد والحياد الذي يجعله قابلًا للتعامل مع مختلف نماذج تلك الظاهرة، أمَّا النظرية القرآنية لنشأة وحركة وصيرورة الأمم؛ فهي ذات طابع ديني معياري يلعب فيه متغير الدين والإيمان (بل صحيح الدين والإيمان بالخالق والرسالات السماوية) دورًا جوهريًّا في ترتيب وبناء منظومته. بينما يزيد البعد المعياري بشدة في النسق القياسي للأمة الإسلامية.

- ويتشكل مفهوم الأمة تأسيسيًّا - من واقع الخطاب القرآني - من الأبعاد الأربعة التالية:

الجماعة هي المادة الحية للأمة؛ فمركز الثقل في الأمة هو الجماعة وليس المؤسَّسة أو الدولة أو الفرد.

المنهج: (العقيدة ونمط السلوك): هو بمثابة الرابطة التي تجمع أجزاء هذه الجماعة وأفرادها في وحدة...

فقد يكون دينًا سماويًّا أو عبادة وثنية، أو تقاليد وأفكارًا موروثة عن السلف، وقد يكون شريعة أو مذهبًا إصلاحيًّا بعينه.

الوظيفة/ الدور: ويعني هذا البعد وجود التزام من الجماعة إزاء معتقدها وطريقتها المثلى في الحياة... ويقع التزام الأمة إزاء معتقدها ومنهجها بين أحد مستويات ثلاثة: **أولها**: تحقيق التكامل أو الظهور والتبلور الوجودي الفعلي للأمة في الواقع. **والمهمة الثانية**: هي الدفاع أو الذود عن العقيدة أو الطريقة المثلى للحياة. **ثالثًا**: - وأخيرًا - التحرك الإيجابي لنشر الدعوة أو المنهج؛ وهو أحد السمات الأساسية للرسالات السماوية والحركات الإصلاحية...

الزمن:... فإن « الأمة » بأبعادها السابقة ليست ظاهرة مفتوحة تاريخيًّا، بل يحدها إطار

زمني يفصل بينها وبين ما يليها من أمم، وإن شاركوها في خصيصة أو أكثر مثل الالتزام العقيدي أو منهج الحياة. والإطار الزمني لا تحدده سنوات بعينها، بل يتحدد بناء على العنصر الوظيفي السابق، وهو مدى نجاح أو فشل كل جماعة أو جيل في إنجاز مهمته أو رسالته.

انطلاقًا من مجمل العناصر السابقة يمكن تعريف « الأمة » باعتبارها «جماعة من البشر يربطها الانتماء والولاء لمنهج معين، قد يشمل تصوّرًا عقديًا، أو طريقة حياة وسلوك أو كليهما معًا، وتسعى هذه الجماعة - عبر فضاءٍ غير محدَّد من التحركات والسلوكيات الداخلية والخارجية - إلى إنجاز وظائف الدفاع عن تلك العقيدة، وذلك المنهج أو إظهاره أو نشره في إطار زمني معين » ...

إن الأمة بهذا المفهوم هي كيان عقدي وحضاري. ولا تشير الأمة إلى كيان اجتماعي/ جغرافي/ سياسي كالدولة - القومية؛ بل إلى كيان اجتماعي/ ثقافي/ حضاري؛ ومن ثَمَّ فالمدخل - في تحديد هذا المستوى من مستويات التحليل - هو مدخل إبستومولوجي وليس أنطولوجي؛ حيث المتغيِّر الأساسي والمحوري هنا هو **العقيدة** بوصفها إحدى الديناميات المعترف بها في العلاقات الدولية؛ وذلك في مقابل متغير أو دينامية « القومية » لدى الدولة...

ويتمثل العنصر الثقافي لدى « الأمة » في العقيدة؛ حيث العقيدة هنا بمعنى نسق القيم والأفكار والمعتقدات المتعلقة بتفسير، ورؤية الكون والعالم والمجتمع، وعلاقة الإنسان بكلٍّ من تلك الأبعاد ودوره فيه وأهدافه. وتؤدي العقيدة وظيفة مهمة في تشكيل « الأمة »؛ هي خلق قاعدة مشتركة من الأفكار والتفسيرات والتعريفات ومنظومة القيم والأهداف ونسق الولاءات؛ لتربط تلك القاعدة المشتركة بين مجموعة من البشر غير القريبين جغرافيًّا أو لغويًّا أو عرقيًّا.

ووفقًا لمعيار العقيدة أو المنظومة العقيدية التي تقوم عليها الأمة يمكن القول بتعدد أنماط الأمة، ويمكن تحديد أنماط ثلاثة لها: الأمة القائمة على أساس ديني خالص، وهناك الأمة القائمة على أسس، والأمة التي تقوم على أساس حضاري.

رغم أهمية العقيدة ومحوريتها في تشكيل الأمة (الجماعة العقيدية الناشطة) إلَّا أن العقيدة بالمفهوم المتسع السابقة الإشارة إليه (بمعنى تصور الجماعة للوجود ولمهمتها)

تكون هي والأمة محصلة لمجموعة من المصادر الخطابية، والتاريخية، والبشرية تشكل في النهاية ظاهرة « الأمة ».

وتحمل الأمم في مساراتها نوعًا من الصيرورة التاريخية عبر مراحل أو حالات لكل منها أهدافها وغاياتها. أولى تلك المراحل هي **بناء الذات**؛ ذلك البناء الذي يبدأ ببلورة جوهرها العقيدي، وينتهي ببناء هيكلها السياسي؛ بحيث يمكن القول: إن « الدولة » (وليس الدولة - القومية)، هي أعلى أو أنضج مظاهر التعبير الخارجي عن وجود « **الأمة** »، ولكنها ليست شرطًا لوجودها.. ثانيًا: **حالة الدفاع**؛ وهي حالة وليست مرحلة؛ لأنها تتخلل كافة مراحل تكون الأمة بدءًا من بلورة أساسها العقيدي إلى حماية تماسكها الجماعي البشري وحتى بلورة قواعدها المؤسّسية، بل يمكن القول: إن الدفاع وتحديد أو تمييز الخصوم والأعداء، يمثل أحد تكتيكات تكوين اللُّحمة الداخلية للجماعة وتماسكها. ثالثًا: **مرحلة التمدد والهيمنة**؛ وتتمثل في نوع من ممارسة علاقات القوة مع الأمم المنافسة كأعلى مراحل ظهور الأمة.

...ولا يتسم تاريخ الأمم بالثبات أو الركود؛ بل بالحركة الدائبة والتغير المرتبط بالتحولات الطارئة على الأفكار والعقائد الجماعية. ويؤدي التغير الذي قد يطرأ على العقائد إلى تغير في تعريف حدود الجماعة ونطاق الانتماء واتجاه الولاء؛ ومن ثَمَّ التغير في بنية الأمة وحدودها.

○ والسؤال الذي قد يُطرح الآن هو: ما العلاقة المتوقعة بين الأمة كمستوى للتحليل، وبين المستويات الأخرى للتحليل فضلًا عن وحدات التحليل المعروفة في العلاقات الدولية؟

تشكل أغلب وحدات التحليل المعروفة في دراسات العلاقات الدولية مظاهر أو أدوات للتعبير عن الأمة؛ فالفرد صانع القرار والمنظمات الدولية والإقليمية والشبكات الاقتصادية والسياسية العابرة للحدود، وحركات الأموال، والأفكار، والأيديولوجيات كلها تصبح ظواهر وآليات تعبير عن « الأمة ».

يمثل النظام العالمي/ الدولي الإطار الحاضن لظاهرة الأمة، وهو إطار تنافسي في الغالب؛ ومن ثَمَّ فهو يضع في الغالب الحدود أو سقفًا وضوابط لحركة الأمة الواحدة؛ طبقًا لموازين القوة القائمة وأسس التعاون والصراع المتعارف عليها.

في هذا الإطار قد يكون النظام الدولي إطارًا مناسبًا لحركة « الأمة » ونموها؛ بفعل طبيعة القوى المسيطرة عليه وسماتها العقدية والحضارية أو العكس.

تعدُّ الدولة – القومية – في التراث التقليدي للعلاقات الدولية هي الوحدة الأساسية في نظام دولي تمثل القومية وإحدى دينامياته وأيديولوجياته المؤسِّسة، بينما يجيء تبلور النظام الإقليمي؛ بمؤسساته وأنماط التعاون المختلفة فيه طورًا أرقى يعكس نوعًا من الاستقرار والتوافق والانسجام بين وحداته الدولية، وتطويرًا لقدر من المصالح المشتركة لأعضائه. في ظل مفهوم « الأمة »؛ فإن هذا التتابع (الدولة ثم النظام الإقليمي) يكون عكسيًّا؛ فالدولة (الجامعة لشَمْل الأمة) تعد أرقى مظاهر تبلور ونضوج الأمة التي تصل حالة نموها إلى امتلاك إرادة سياسية واحدة تعبر عنها وتوجه أفعالها، وتتحدث باسمها في النظام الدولي، بينما يحتل التفاعل النظمي والإقليمي القائم على مفهوم « الأمة » طورًا أدنى لنمو الأمة، وإن كان يعكس حالة للوعي بالذات والتعبير عنها أفضل من وضعية التشتت القُطري...

– وعن مزايا ومشكلات توظيف الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية.. ففي هذا الإطار يمكن تفسير نشأة العديد من الدول؛ سواء على النمط الإمبراطوري؛ مثل الدولة الإسلامية في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)، والإمبراطورية الرومانية المقدَّسة في العصور الأوروبية الوسيطة، أو على النمط القُطري الضيق في العصر الحديث. وعلى صعيد خريطة التعاون والصراع في العلاقات الدولية كانت: « الأمم » مبعثًا للعديد من الحروب والتحالفات؛ مثل الحروب التي حركتها الفتوح الإسلامية، والمواجهات بين العالم الإسلامي والصليبيين، والحروب الدينية في أوروبا في القرن السابع عشر، والمواجهات العديدة إبَّان الحرب الباردة بين الشيوعية والغرب الرأسمالي، وأخيرًا تصاعد أجواء الصراع الدولي بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي، منذ وقائع الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م وما اكتنفها من جدالات ثقافية وفكرية...

من الطرح السابق يمكن أن نزعم أن علم العلاقات الدولية بتجاهله مفهوم (الأمة)؛ كمستوى من مستويات التحليل يفتقر إلى مصدرٍ مهمٍّ لتفسير جانب من العلاقات والتفاعلات الدولية، يمكن أن يستفيد كثيرًا بتوظيفه كما يخسر بتغييبه عن التحليل. ويرجع ذلك إلى العديد من الأسباب؛ أولها: أن علم العلاقات الدولية التقليدي يُعنى بشكل كبير

بالجانب المؤسَّسي أو النظامي؛ حيث أغلب الكيانات أو الوحدات محل التحليل هي وحدات مؤسسية أو نظامية. وعكسَ هذا الاتجاهُ في مجمله تأثُّرًا بالواقع الأوروبي والغربي ومستوى تطوره الحالي الذي تعد « المؤسسية » أهم إنجازاته.. ويمكن بمقولة أخرى القول: إن هذا الاقتراب التحليلي يعكس انحيازًا أيضًا لمرحلة معينة من مراحل نمو الكيانات الدولية؛ هي مرحلة اكتمال ونضج تلك الكيانات، بينما تبقى مرحلة ما قبل النضج والتبلور - أي حركة ونضال الكيانات نحو التبلور في السياق الدولي- مرحلةً غائبة؛ رغم أنها دون شك تترك أثرًا كبيرًا على التفاعلات الدولية وتحرك جانبًا لا بأس به منها.

في هذا الإطار؛ فإن طرح مستوى الأمة (الجماعة العقيدية الناشطة) يغطي جانبًا مهمًّا في مجال العلاقات الدولية؛ مثل مراحل التكون الطويلة للكيانات والأزمات الدولية السابقة على ظهورها.

« الأمة » كمستوى للتحليل تلقي الضوء على فاعل مهمٍّ تم تجاهله في الأدبيات التقليدية للعلاقات الدولية المعاصرة؛ وهو **الجماعة**، وعلى دينامية مهمة من ديناميات العلاقات الدولية هي **العقائد**، وقد تجلت في السنوات الأخيرة أهمية العقائد الدينية والجماعات في صياغة العلاقات الدولية؛ بشكلٍ أثبت علم العلاقات الدولية فقرًا في معالجته.

إن « الأمة - كمستوى للتحليل - تتيح أيضًا للباحث التركيز على مناطق بينية تربط - أكثر مما تجزئ - العديد من عناصر التحليل في العلاقات الدولية، خلافًا لغيرها من المستويات التقليدية للتحليل التي تركز على بُعد بعينه لا تغادره إلى ما سواه؛ مما يخلق مشكلة يعترف بها العديد من أساتذة العلاقات الدولية؛ وهي مشكلة الربط بين المستويات المختلفة للتحليل والجمع بينها في تحليل واحد » (نهاية الاقتباس).

خلاصة القول، وعلى ضوء ذلك القدر من طرح الدكتورة أماني صالح؛ فإن مفهوم **الأمة** يتجاوز الرؤى التي تركز على الفواعل من غير الدول - دون إسقاط دور الدول - وهي الرؤى التي برزت في ظل مراجعة ونقد منظومة الدولة - القومية. يتجاوز مفهوم **الأمة** بعلاقته بمستويات التحليل الثلاثة (التي تعاقبت المنظورات الغربية المهيمنة على العلاقات الدولية في التركيز عليها)، كلًّا من تلك المنظورات على حدة، وعلى النحو الذي يؤكد مصداقيته في تشخيص وتفسير التفاعلات الدولية في أي مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية؛ سواء تلك التي شهدت بروز الدولة - القومية - أو التي شهدت بروز فواعل أخرى من غير الدول، وهو الأمر الذي يتسق

معرفيًّا وأنطولوجيًّا مع حقيقة الظاهرة الدولية، كونها ظاهرة معقدة الأبعاد والمضامين؛ بحيث لا يلغي بُعْدٌ منها الآخر.. كذلك يحمل مفهوم **الأمة** نفس تلك الميزة (المتعلقة بتجاوز الانحياز لبعد واحد) فيما يتعلق بمضمون ومحتوى التفاعلات موضع الدراسة والتحليل، فهو لا يقتصر على التركيز على أي من الأبعاد السياسية والعسكرية، والاقتصادية، والثقافية دون غيرها، على غرار عديد من المنظورات الغربية التي تعاقبت على علم العلاقات الدولية؛ ذلك أن مفهوم الأمة بعلاقته بالمستويات الثلاثة إنما يفرد مكانًا لأنماط التفاعلات المختلفة، التي يشارك فيها الأفراد والجماعات، وليس فقط صانعو القرارات ومنفذوها من الدبلوماسيين أو العسكريين أو رجال الأعمال.. وخلاصة ما سبق: إن مستوى تحليل **الأمة** يمكنه أن يحتفظ بمصداقية أكثر استمرارًا في فهم ودراسة العلاقات الدولية، مهما تعاقبت على واقع العلاقات الدولية المتغيرات التي تعطي أولوية الاهتمام بفاعل دون آخر أو بمجال ومضمون دون غيره؛ لأنه يستوعب بدرجة أكبر ما يمكن أن نسميه بطبائع الظاهرة الدولية (والإنسانية عمومًا) من تعقيد وتداخل المتغيرات والأبعاد، خلافًا للمنزع الذي يحكم المعرفة الغربية من انحياز بين فترة وأخرى إلى تغليب عنصر أو متغيِّر وحيدٍ يعكس غالبًا مصلحة القوى المهيمنة على الواقع أو الفكر أو العلم.

خلاصة القول؛ على ضوء منظومة الدعوة - الجهاد - القوة، ومنظومة فواعل - وحدات التحليل ومستوياته.

إن من أهم مجالات تشغيل وتفعيل منظور إسلامي - مقارنة بالمنظورات الأخرى - في دراسة وضع الأمة الإسلامية (العالم الإسلامي) في النظام الدولي الراهن؛ مجالان العولمة والعلاقة بين الثقافات والحضارات، وهما مجالان مرتبطان؛ فالأول: يقدم الإطار النظمي لوضع الأمة، والثاني: يبحث في نمط العلاقة بينها وبين أمم أخرى. والمجالان - في الدراسة - يستدعيان مستوى الأمة في التحليل وينطلقان من نقد مفهوم القوة الواقعي، ويتعرضان لقضايا وأدوات ذات أبعاد ثقافية - دينية في تداخلها مع نظائرها السياسية - العسكرية والاقتصادية بدون انفصال.

- التاريخ ومنهاجية دراسة العلاقات الدولية:

تعددت وتنوعت الروافد المعبرة عن وضع التاريخ في مسار تطور الدراسة العلمية المنظمة

للعلاقة الدولية، ولقد تجسد هذا الوضع بقوة في نطاق الجدل بين المنظورات الكبرى: أولًا: بين التقليدية السلوكية؛ كما برزت ثانيًا من ثنايا الجدل الثاني في مرحلة ما بعد السلوكية، وأخيرًا: تجدد البروز في أدبيات نظرية العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة(١).

ومن أهم الأمثلة التي طرحت عن إمكانية التعاون بين المنظورين التقليدي والسلوكي تلك المتصلة بقيمة المعرفة التاريخية؛ وتتلخص أهم أبعادها كالآتي(٢):

أ - يعد التاريخ معملًا لدراسة العلاقة بين السبب والنتيجة في السياسة العالمية، ومجالًا يمكن أن تستقصى فيه صحة بعض الفروض النظرية؛ أي أنه يقدم المادية الأولية اللازمة لصياغة واختبار بعض الفروض، كما يعطي عمقًا لدراسة الحاضر.

ب - إذا كان التاريخ يقدم المادة التاريخية اللازمة للتفسير وللتحليل باستخدام أساليب منهاجية أكثر حداثة، وغايتها المعلنة بقوة هي التعميمات النظرية؛ فإن هذا يعني أن التاريخ - وإن كان معطاة مهمة في دراسة تطور العلاقات الدولية - فإن هناك فرقًا بين استخدام المؤرخ (أو دارس التاريخ الدبلوماسي)، وبين توظيف دارس العلاقات الدولية للمادة التاريخية وللخبرة التاريخية.

---

(١) حول أنواع هذا الجدل بين منظورات العلم ووضعها في إطار مراحل تطور دراسة العلاقات الدولية انظر: على سبيل المثال:

- Charles W. Kegley & Eugene Wittkopf: World Politics Trend and Transformation, St. Martins Press, New York, (1981), (pp. 5 – 13).

- Ray Maghroori: Major Debates in International Relations (in) R. Maghroori and B. Rambery, Globalism Versus Realism: International Relations Third Debate, West view Press, USA, (1982), (pp. 5 – 22).

- Fred Halliday: The Pertinence of International Relations, Political Studies, (1990).

- Ole Wager: Rise on Fall of the Inter- Paradigm Debate (in) K. Booth, S. Smith, M. Zalewski (eds) International Theory Positivism and beyond Cambridge University Press, (1995).

S. Smith: The Self Images of a Discipline: A Geneology of International Relations (in) K. Booth, S. Smith (eds) International Relations Today (1995).

(٢) انظر على سبيل المثال:

Robert Morgan: The Study of International Politics (in) R. Morgan: The Study of International Affairs, The Royal Institute of International Affairs, London, (1972), (pp. 265- 276).

وتألقت جاذبية التاريخ خلال مرحلة ما بعد نهاية الحرب الباردة، وبعد نهاية القطبية الثنائية؛ فمن ناحية: كان من بين أهم الأسباب التي يرجع إليها الفشل في الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية، هو قضية العلاقة بين دراسة التاريخ والتنظير لعلم العلاقات الدولية، ومن ثَمَّ التساؤل حول ما إذا كان محور اهتمام نظرية العلاقات الدولية يجب أن يدور حول الواقع الدولي المعاصر، أم أنه يجب أن يمتد ليشمل الحاضر والماضي معًا. ويطرح هذا التساؤل بدوره العديد من التساؤلات الفرعية حول الحدود الزمنية المناسبة لهذا التاريخ، وحول أعباء الامتداد الزمني المرهقة لطاقة التحليل النظري، وحول كيفية المقارنة بين أوضاع العلاقات الدولية المتغيرة، وحول ضرورة القراءة الانتقائية لأحداث التاريخ أو ضرورة القراءة الشاملة(١)؛ ومن ناحية أخرى، ظلت تتجدد دعاوى الاهتمام بدارسة التاريخ وتوظيفه في مجال الدراسات السياسية بصفة(٢)، وعلى صعيد بعض مجالات الدراسات الدولية بصفة خاصة(٣)، ومن ناحية ثالثة، وفي سياق الاهتمام بدراسة آثار انتهاء الحرب الباردة والقطبية الثنائية على دراسة العلاقات الدولية، وإلى جانب الاهتمام بتحليل خصائص هذه العلاقات وما تعكسه بالنسبة لدرجة الاستمرارية أو التغير في عصر ما بعد الحرب الباردة، وبالرغم من التطورات العميقة في أساليب وطرائق دراسة العلاقات الدولية، لم يفقد عتاة «التقليدية» دأبهم في التذكرة بضرورة الاهتمام بالتاريخ، والقيِّم، والفلسفة(٤).

ولقد كان الفشل في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة والقطبية الثنائية على النحو الذي جرت عليه من أهم الفرص التي سنحت أمام البعض لتجديد الانتقادات لمخاطر إهمال التاريخ؛

---

(١) انظر: تفاصيل هذه التساؤلات وموضعها من الأسباب الأخرى التي تفسر عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية، في د. إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية، منشورات ذات السلاسل، الكويت، (١٩٨٧م)، (ص ٣٦- ٣٨).

وحول تحليل آخر لهذه الأسباب يذكر من بينها نقص العمق التاريخي، انظر:

K. J. Holsti: op.cit, (pp. 358 – 363).

(٢) Dennis Kavanagh: Why Political Science needs History, Political Studies, (Vol. 39), (1991), (pp. 479 – 795).

(٣) J. Lewis Gaddis: Expanding the Data Base, Historians Political Scientists and the Enrichement of Security Studies, International Security, (Vol. 12, No. 1), (1987).

(٤) Fred Halliday, The International Relations and its Discontents, International Affairs.

ولبيان أنه لا يمكن تطوير نظرية عامة في العلاقات الدولية، يكون لها القدرة على التنبؤ بالمستقبل دون أن تستند إلى أساس قوي من المعرفة التاريخية ومن الإلمام بخبرة التاريخ؛ فنجد واحدة من أهم المقالات النقدية المسيحية خلال التسعينيات[١]؛ يقدم تقويمًا لنظريات كلٍّ من الاقتراب السلوكي، والهيكلي، والتطوري، على نحوٍ يبرز فشلها في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة. ويُرجع في نهاية الدراسة الفشل إلى المنهاجية « العلمية » الصارمة التي تهمل حقيقة الظاهرة الاجتماعية التي تحتاج للتاريخ والقيم لحسن فهمها تفسيرًا وتنبؤًا.

هذا، ولقد أكد العديد من رواد المدرسة العلمية للعلاقات الدولية: أنه حتى تقود عملية التنظير إلى القدرة على التنبؤ؛ فإنه من الضروري الاهتمام بتاريخ العلاقات الدولية، وكان أوضح مثال على ذلك دراسات النظام الدولي منذ بدايتها في الستينيات حتى الآن؛ فنجد مورتون كابلان أول رواد تطبيق نظرية النظم في مجال العلاقات الدولية على مستوى النظام يقول: إن التاريخ هو المعمل الكبير الذي تحدث في نطاقه الحركة الدولية[٢]؛ بل إنه في سياق دفاعه عن إمكانية تحليل النظم في تحقيق أهداف بحثية أكثر عمقًا من الأساليب التقليدية عند دراسة نفس الموضوع التاريخي؛ فهو يؤكد من ناحية أخرى عدم صحة اتهام المناهج العلمية بعدم الاهتمام بالتاريخ؛ لأنهم يهتمون به، ولكن بأساليب جديدة لأهداف محددة تختلف عن نظائرها لدى التقليديين.

وللتاريخ بالطبع وضعًا متميزًا في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي، ناهيك بالطبع عن وضع العلاقات الخارجية (أو الدولية) للأمة الإسلامية في دراسات التاريخ الإسلامي.

ولقد كانت الدراسة النقدية لحالة منهاجية دراسة: « العلاقات الدولية » في تراث التاريخ الإسلامي، وفي أدبيات علم التاريخ الإسلامي المعاصر، منطلقًا أساسيًّا من منطلقات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وعلى ضوء نتائج هذه الدراسة النقدية؛ فلقد اقترب المشروع من التاريخ الإسلامي اقترابًا نظميًّا لدراسة تطور وضع الأمة الإسلامية (العالم الإسلامي) في النظام الدولي، وإذا كانت الأدبيات الغربية لنظرية العلاقات الدولية (على مستوى النظام

---

(١) John lewis Gaddis: International Relations Theory and the End of the Cold War, International Security, (Vol. 17, No. 3), (1992), (pp. 5 – 57).

(٢) Mortan Kaplan: Opcit, (pp. 13 –16).

الدولي) قد وظَّفت التاريخ - مسقطة التاريخ الإسلامي - فإن المدخل المنهاجي لمشروع العلاقات الدولية - على مستوى التاريخ - حاول سد هذه الفجوة على ضوء المنهاجية التي اتبعها لدراسة تطور وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي من اقتراب نظمي[1].

ثم تبلورت - **خلال خبرة البحث والتدريس**- أبعاد المقارنة بين توظيف المنظورات الغربية من ناحية، وتوظيف التاريخ في الدراسة من منظور إسلامي؛ حيث اختلفت منهاجية التوظيف نظرًا لاختلاف فلسفة التفسير.

١ - **وعن نماذج توظيف التاريخ في دراسات النظام الدولي**، يمكن الإشارة إلى المجموعات الثلاث التالية[2]:

أ - **المجموعة الأولى**: (الكلية - الإستاتيكية) نميز على صعيدها بين اتجاهين لهذا التوظيف، **أولهما**: الذي ينطلق من منظور مجرد افتراضي، ويرجع إلى التاريخ لتوضيح الافتراضات. **ثانيًا**: ينطلق من واقع تاريخي ملموس، وتجدر الإشارة إلى أن الغرض من هذا العرض ليس بالطبع الدراسة التفصيلية؛ بقدر ما هو استخلاص السمات العامة لهذا التوظيف ومعاييره.

وكانت دراسة مورتون كابلان: (١٩٥٧م) دراسة رائدة على صعيد الاتجاه الأول، وكان منطقها ومبررها يتلخص كالآتي: طالما يختلف عدد ونمط سلوك الدول، وطالما تتنوع قدراتها العسكرية والاقتصادية على مدار التاريخ، إذن؛ فإن هناك نوعًا ما من الرابطة بين هذه العناصر على نحو يمكن معه التمييز بين نظم هيكلية وسلوكية في فترات مختلفة من التاريخ، ويتطلب

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي...، مرجع سابق، (ص ٤٧- ٧٤). ومن أحدث المصادر في توظيف التاريخ على مستوى دراسة تطور النظم الدولية انظر على سبيل المثال:

- J. L. Gaddis: op.cit, pp. (38 – 55).

- جورج كاشتمان: لماذا تنشب الحروب؟ ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٦م)، (ص ١٥٣ - ١٨٨).

- شريف عبد الرحمن: نظرية النظم ودراسة التغير الدولي، ماجستير - كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، (٢٠٠٣م)، إشراف: أ.د. نادية محمود مصطفى.

(٢) المرجع السابق.

- د. نادية محمود مصطفى: التاريخ في دراسة النظام الدولي « رؤية مقارنة »، بحث مقدم للندوة المصرية- الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٠م)، (غير منشورة).

القيام بمثل هذا البحث صياغة افتراضات نظمية حول طبيعة الروابط بين المتغيرات حتى يمكِّن بعد ذلك دراسة التاريخ الماضي من أجل توضيح هذه الافتراضات.

أما الاتجاه الثاني: فيمكن أن نطرح على صعيده عدة محاولات تراوحت ما بين محاولة للتمييز بين عدد من أنماط النظم الدولية التاريخية وفق معايير متنوعة، وما بين محاولة مجرد متابعة التطور التاريخي للعلاقات الدولية بصورة منظمة، لا تغرق في تفاصيل التاريخ الدبلوماسي، أو في افتراضات ومتغيرات التحليل النظمي.

ب - **المجموعة الثانية**: تمثلها الدراسات الكلية التحويلية؛ وهي بمثابة الجيل الثاني من الدراسات النظمية الدولية التي وظفت التاريخ، والتي ظهرت خلال الثمانينيات.

فلقد كانت أهم الانتقادات المنهجية التي تعرضت لها دراسات النظم الدولية في الستينيات والسبعينيات؛ هي أنها تعكس اقترابًا إستاتيكيًّا يبحث عن كيفية الحفاظ على النظم القائمة نظرًا للتركيز على قيم الاستقرار والتوازن، وليس عمليات التغير والتطور والتحول، ومن ثَمَّ فكان « التحول » في النظام الدولي منطقة بحثية مهملة سواء على الصعيد التنظيري أو التطبيقي، ولقد وجهت النظر إلى هذا القصور التنظيري إحدى الدراسات الرائدة في بداية الثمانينيات التي قدمت محاولة أولية اجتهادية لتحديد مفهوم عملية التحويل، وتحديد المتغيرات التي يجب الاهتمام بها لاستكشاف التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدولية، وأخيرًا تحديد أهمية دراسة التحول.

واندفع هذا الاتجاه خطوة أكثر للأمام؛ وذلك بالاهتمام بدراسة التحول العالمي عبر فترات زمنية ممتدة، وليس فقط التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدولية؛ وهو الاهتمام الذي تجسد في مجموعة من الدراسات الرائدة التي تعاقبت خلال الثمانينيات والتسعينيات.

ولهذا، فإن الدراسات النظمية التي توظف التاريخ السياسي والاقتصادي، حققت دفعة هائلة خلال الثمانينيات نظرًا لتزايد الاهتمام الأكاديمي بهذا المستوى من التحليلات؛ بسبب نمو آثار الاعتماد المتبادل بين أرجاء العالم، ومع تزايد ما سمي بأزمة الدولة القومية. ولقد أبرز هذان الأمران أهمية بعد أساسي في الدراسات الدولية المعاصرة، ألا وهو ديناميكيات التغيرات الكبرى في توزيع القوى العالمية بين الدول، ولقد عمقت

من هذه الأهمية طبيعة المرحلة الراهنة للنظام الدولي المعاصر الذي يمر بفترة تحول مهمة دفعت للتساؤل عن مصير الدول القائدة للنظام، وخاصةً الولايات المتحدة، ومن ثَمَّ تبلورت الدراسات التي تحاول تقديم صياغات مهمة حول أبعاد الهيمنة Hegemony، ثم السقوط بالنسبة للدول الكبرى أو الإمبراطوريات، وكان الرجوع إلى التاريخ يعمق من فهم مدلول بعض المتغيرات الحاضرة، كما يوسع من آفاق الاحتمالات الممكنة، ومن أحدث هذه الدراسات دراسة بول كينيدي، وجورج موديلسكي، وريشارد روزيكرينس.

في ضوء ما سبق تقديمه نصل إلى خلاصة أساسية ومفادها الأمور التالية[1]:

أولها: الاقتصار على توظيف خبرة وتاريخ النظام الأوروبي وخاصةً منذ وستفاليا، وإذا كان وضع الإمبراطورية العثمانية في النظام الدولي وخاصةً خلال الثلاثة قرون الأخيرة من عمرها، (والتي تزامنت مع الهجمة الأوروبية الحديثة وتطوراتها منذ عصر النهضة الأوروبية) قد تم تناوله في الأدبيات سواء الجزئية أو الشاملة، فكان ذلك باعتبارها، ليست دولة خلافة إسلامية ذات دوافع وأهداف تميزها، ولكن واحدة من عدة قوى كبرى مثَّلت أطراف نظام توازن القوى المتعدد التقليدي؛ وهو النظام الذي ساد حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية.

وفي المقابل نجد أن المؤرخين الغربيين الذين اهتموا بأبعاد التاريخ الإسلامي الدولي قبل ويستفاليا وبعده (كما سنرى لاحقًا)، كذلك المؤرخون المسلمون الأوائل والدارسون المعاصرون للتاريخ الإسلامي بعصوره المختلفة (كما سنرى لاحقًا)، قد تناولوا أبعاد هذا التاريخ، ولكن على النحو الذي لا يعالج تطور وضع الدولة الإسلامية في هيكل النظام الدولي، أو على خريطة توزيع القوى العالمية بالمقارنة بالقوى غير الإسلامية على الساحة الدولية.

وثاني هذه الأمور: يتصل بطبيعة المناهج التطورية؛ فإذا كانت النماذج السابقة قد قدمت لنا مناهج متنوعة، ابتداء من الدائرية إلى الخطية الصاعدة أو الهابطة، وجميعها تنبع من رؤى حضارية غربية عن ماهية التاريخ وطبيعته وكيفية تفسيره، فلا بد وأن نتساءل: ما هي الرؤية الإسلامية عن طبيعة التاريخ واتجاه تطوره وكيفية تفسيره.

---

(١) المرجع السابق.

وثالث هذه الأمور: هو أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية - في نطاق علم العلاقات الدولية- يرتبط بأهداف الحركة في الواقع واحتمالات المستقبل، وخاصةً ما يتصل بالحرب والسلام وبالتغيرات في موازين القوى العالمية، ووضع القوى الغربية القائدة فيها، واحتلت ظاهرة اندلاع الحروب اهتمامًا كبيرًا. ومن ثَمَّ؛ فإن الغاية هي البحث في القواعد التي تتصل باستمرار الهيمنة الغربية وبالقيادة الأمريكية العالمية؛ حيث إن جل الدراسات التي وظَّفت التاريخ على مستويات مختلفة هي إنتاج أنجلوساكسوني بالأساس، ومن ثَمَّ فإن « الجنوب » بصفة عامة كان على هامش هذه الدراسات التي تركز على القوى القائدة للنظام.

ومن ثَمَّ لا بد أن نتساءل: ألا يمكن لمنظور إسلامي للعلاقات الدولية أن يوظف التاريخ على نحو يعالج تلك المركزية الأوروبية الغربية، ويتصدى لإشكاليات أكثر حيوية لمصالحنا؛ وهي إشكاليات تحليل التدهور بعد الصعود، وكيفية إحياء عملية الصعود؟

ورابع هذه الأمور: أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية يتم في ضوء مجموعة من المتغيرات المادية، والهيكلية السياسية، العسكرية، الاقتصادية، والاجتماعية. وتختلف أولوية كلٍّ منها باختلاف المنظور أو الإطار المرجعي والمدرسة الفكرية؛ (الواقعية، الليبرالية، الماركسية..)؛ فإذا كان البعض قد ركَّز على متغيرات الاستقرار وعدم الاستقرار؛ فإن البعض الآخر قد ركَّز على متغيرات القوى العسكرية والقوة الاقتصادية، وأثرهما على تحديد القوى المهيمنة وتعاقبها صعودًا وهبوطًا، أو متغيرات النمو والتراجع الاقتصادي وأثرها على توالي دورات الهيمنة.

وفي المقابل؛ فإن المتغيرات غير المادية (القيمية أساسًا) لم تَحُزْ نصيبًا بين متغيرات نماذج المجموعة الكلية - الإستاتيكية، أو المجموعة الكلية التطورية من نماذج توظيف التاريخ في دراسة تطور النظام الدولي، على العكس فلقد حازت هذه الأبعاد نصيبًا من الاهتمام الملحوظ من جانب دراسات « المجتمع الدولي » (International Society)، التي كان المُنظِّران الإنجليزيان (Martin wight, Hedley bull) من روادها؛ وذلك على النحو الذي يمثل إسهامًا في بلورة بُعْدٍ قِيَميٍّ في الدراسات الدولية الكلية التي تركز على النظام المعاصر وليس تطوره التاريخي. والمقصود بهذا البُعد ليس القواعد (norms) المنظمة لتفاعلات النظام ولكن القيم (Values) التي تمثل الإطار المرجعي الحاكم لهذه التفاعلات، والتي يتم على ضوئها تقييم نتائجها بُعدًا أو قربًا من هذه القيم. ودراسات

المجتمع الدولي هذه تميز بين النظام، وبين المجتمع على أساس أن النظام مصطلح يثير صورة كرة البلياردو الوضعية عن العلاقات الدولية باعتبارها صدامًا للقوى في ظل هيكل النظام الذي يشكلونه؛ ولذا يرى مُنظِّرو المجتمع الدولي أن هذا المجتمع هو ترتيب إرادي وليس هيكلًا لا إراديًا أو نظامًا وظيفيًا يستقل عن هؤلاء المكونين له؛ ومن ثَمَّ فإن مُنظِّري المجتمع الدولي هم المعياريون الذين يختلفون عن مُنظِّري « النظام الدولي » (الوضعيين)؛ لأنهم يهتمون بالأبعاد القانونية، والأخلاقية، والمعايير؛ ولأنهم يعتبرون المجتمع الدولي ليس مفهومًا مجردًا (مثل النظام) وإنما حقيقة إمبريقية، ويراكم على هذا الاتجاه - الذي يتخطى الهيكلية الوضعية السلوكية، ومن ثَمَّ ينتمي إلى المعيارية - دراسات « الجماعة العالمية »، المجتمع العالمي، المجتمع الكوني التي دشن تطويرها جون برتون في السبعينيات، هذا ولقد نمى أيضًا وتبلور - خلال التسعينيات - تيار من الدراسات التي ركزت على دراسة التغير في النظام الكوني المعاصر انطلاقًا من منظور قيمي، وسعيًا نحو تطوير نظرية ذات توجه قيمي لفهم هذا النظام. ناهيك عن جهود المدرسة البنائية الجديدة.

وفي ضوء ما سبق، لا بد وأن نتساءل كيف يمكن أن يمثل توظيف التاريخ الإسلامي، وفكر فلاسفته، وضوابط دراسته وتفسيره، إضافة على هذا الصعيد؛ حيث إن المنظور الإسلامي منظور قيمي بطبيعته؟.

٢ - يقوم توظيف التاريخ في منظور إسلامي على أسس التفسير الإسلامي للتاريخ. هذا، وتختلف أسس ومعايير وضوابط التفسير الإسلامي للتاريخ عن نظائرها في تفسيرات أخرى (المثالي، المادي الحضاري)، والتي تعكس تقاليد الحضارة الغربية في أطوارها المختلفة الماركسية والليبرالية، مع الأخذ في الاعتبار تعدد روافد هذين التيارين، وتمثل الدراسة المقارنة بين هذه التفسيرات والدراسة التفصيلية للتفسير الإسلامي في حدِّ ذاته مجالًا خصبًا ولكن عميقًا ومتشابكًا، ولقد أدلت العديد من الأدبيات بدلوها في هذا المجال، وعالجته بمقتربات مختلفة، وتلمسته من زوايا متكاملة، ولا يسعنا في هذا الموضع الدخول في تفاصيل هذه المقارنة من ناحية، أو في تفاصيل أبعاد التفسير الإسلامي وتياراته من ناحية أخرى[1]؛ حيث إن من الصعوبة عرض جوهرها ولُبِّها في هذا النطاق

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي... مرجع سابق.

المحدود. ولكن يمكن لنا أن نورد بإيجاز الملاحظات التالية:

أ - لا يرجع بالطبع الاختلاف بين التفسير الإسلامي والتفسيرات الأخرى إلى اختلاف الوثائق التاريخية مثلًا، ولكن يرجع أيضًا إلى اختلاف الافتراضات، والرؤى حول العلاقة الثلاثية بين اللـه، والإنسان، والمجتمع والطبيعة؛ أي حول مدى تأثُّر الأوضاع البشرية بالأوضاع المادية المحيطة بها، والقدرة الإلهية، ومن ثَمَّ؛ فإن مظهرًا أساسيًّا من مظاهر الاختلاف هو الأوزان النسبية للعوامل العقدية، والعوامل الاجتماعية والاقتصادية. والسبب الرئيسي لهذا الاختلاف، وتعدد مظاهره هو اختلاف مصدر رؤى وأسس هذه التفسيرات؛ فهي مصادر فكرية بشرية أساسًا في التفسيرات الوضعية، ولكنها ذات مصدر إلهي في التفسير الإسلامي.

ب - لا يعبر عن التفسير الإسلامي تيار واحد ولكن يمكن استكشاف تيارين أساسيين:

التيار الأول: والذي يمكن تسميته التيار التقليدي المبسط، والذي تقتصر عملية تفسيره على مجرد ذكر: « الإرادة الإلهية » ولم يهتم بالسببية في تحليل الظواهر وتفسيرها.

التيار الثاني: وإن كان لا يقبل بساطة أو إطلاق التيار الأول الذي يُركِّز على الإرادة الإلهية فقط، ولكن في صورة منعزلة ومجردة عن العوامل الأخرى؛ فهو أيضًا يرفض مبررات صفة العلمية المرتبطة بالتيار الذي انتقد التيار التقليدي؛ أي يرفض إعطاء الأولوية لتأثير العوامل الاقتصادية، والاجتماعية بمعزل عن العوامل الغيبية والإلهية، ومن ثَمَّ؛ فإن هذا التيار الثاني يعكس مفهومًا واسعًا رحبًا وعلميًّا للتفسير الإسلامي للتاريخ يبعده عن سلبيات وتبسيطات الجبرية الكلاسيكية التقليدية، وينقيها من مادية وأحادية وحتمية تيارات أخرى.

وهذا التيار يقدم تصورًا لأبعاد معادلة العلاقة بين الإنسان، وإرادة اللـه، وحركة التاريخ، على نحو يقدم حلًّا لإشكالية كيفية الجمع في التفسير بين مجموعات العوامل العقدية من ناحية، والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من ناحية أخرى - وهي الأبعاد التي يصعب عرضها بالتفصيل في هذا الموضع.

وفي ضوء كل ما سبق؛ فإنه يمكن القول: إن دراسة التطورات في حالة كل نظام من التفاعلات الدولية، أو للتحول من نظام لآخر تتم مسترشدة بالأسئلة الثلاثة التالية:

ما هو دور المعتقدات والقواعد الإسلامية؟ ما هو تأثير الأوضاع السياسية والاقتصادية وغيرها؟ ما هو تأثير الاعتبارات الثقافية غير الإسلامية أو العوامل المادية القائمة في أطر غير إسلامية؟

ومما لا شك فيه أن الإجابة عن هذه الأسئلة تساعد بدرجة كبيرة على مواجهة الإشكاليات حول نمط التحولات الكبرى في التاريخ الإسلامي، بعيدًا عن الأصل الإسلامي، والذي يسمى العلاقة بين النظرية والتطبيق في الإسلام، وهو المنظور المتأثر بمنظور آخر عن ما أسماه البعض بالعلاقة أو المعادلة الصعبة بين السياسة والدين، وخاصةً شق المعادلة بين الحق والإيمان وبين القوة والسياسات.

فيمكن القول: إن ما يعتبره الغرب فارقًا بين النظرية والتطبيق في الإسلام حول العلاقات البينية الإسلامية، وحدة الأمة وحول العلاقات مع الآخر (الجهاد)، والذي يستندون إليه ليصلوا إلى إلغاء التمييز بين الإسلام وبين المسلمين، ومن ثَمَّ يعتبرون أن الإسلام هو فكر وممارسات المسلمين، هذا الفارق ليس في الواقع - في ضوء ضوابط التفسير الإسلامي للتاريخ وخاصةً السنن - إلا انعكاسًا حقيقيًّا للإسلام؛ فإن ما وصلت إليه ممارسات المسلمين عبر تراكمات عديدة ليس إلا تأكيدًا لانطباق السنن الإلهية كركن من أركان التفسير الإسلامي؛ فإن العوالم التي نظر إليها الماديون من وجهة نظر أحادية هي في الحقيقة سنن اللّـه تعالى في الكون والحياة والناس؛ وهي سنن لم يصنعها التطوريون والتجريبيون، وإنما كشفوا عن بعضها وأساؤوا تفسيرها وفهمها بدرجة كبيرة، والتفسير الإسلامي بالاستناد إلى السنن يحقق صحة هذا الفهم عن تأثير العوامل المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. بعبارة أخرى: إذا كانت اتجاهات غربية تتكلم عن تغيير الإسلام في ضوء الخبرة التاريخية، وعن أنه لم ينطبق إلا خلال ٤٠ عامًا فقط؛ فإنه يجب أن نفطن - عند الرد على هذا المنطق- إلى أن مقتضيات الضرورة العملية وضغوط الواقع الفعلي لا تلغي أسس الإسلام، أو الغاية الكبرى التي يطرحها كهدف يجب أن يسعى إليه المسلمون وقواعد الوصول إليها، وإذا كانت ممارسات المسلمين عبر التاريخ قد ابتعدت عن تحقيق هذه الغاية، (الجهاد لنشر الدعوة، الوحدة الإسلامية في ظل مفهوم الأمة)؛ فإن هذا الابتعاد عن الأصل ليس إثبات فشل أو عدم صحة غاية هذا الأصل وقواعد تحققها، ومن ثَمَّ فقدان مصداقية الإسلام كنظام حياة لكل زمان ومكان، ولكن إثبات أن

عدم اتباع المسلمين الكامل للإسلام انعكس على ممارستهم فانطبقت عليه السنن، أيًا كان الزمان وأيًا كان المكان.

بعبارة أخرى؛ فإن فهمنا لضوابط ومعايير التفسير الإسلامي للتاريخ، تجعل حيثيات حكمنا على الفارق بين النظرية والتطبيق في الإسلام (أو بين المثالية وواقع الممارسات، أو بين الفقه التقليدي والواقع المعاصر... إلخ، مهما تعددت المسميات) تختلف جوهريًا عن حيثيات حكم اتجاهات بحثية في الغرب؛ فالمثالية الإسلامية التي في خيالهم ليست التي يعنيها الإسلام.

وهكذا لعل فهمنا لهذه الضوابط والمعايير يكون هو المنطلق السليم لاستخدامنا بعض أدوات وأطر تحليل العلوم الاجتماعية الحديثة (النظام)، دون الوقوع في مزالق توجهات الذين كان لهم السبق في توظيفها في دراسة التاريخ الإسلامي؛ فإذا كانت التطورات في اتجاهات دراسة التاريخ الإسلامي في الجماعات العلمية الغربية، قد أبرزت التركيز على الخصوصية والتعددية والتجزئة الإسلامية وعلى الصراع وعدم الرضا، كما أبرزت الانتقال من الأسلوب الاستشراقي التقليدي القائم على السرد والتحقيق إلى أسلوب التحليل - في ضوء العوامل المختلفة - الذي اهتم بتجسير الفجوة بين النظرية والتطبيق في الإسلام؛ فإن معايير وضوابط التفسير الإسلامي ستكون المرشد لنا لتصحيح مخاطر القراءة التاريخية من أجل استخراج الأنماط المنظمة، وحتى لا تكون عملية التنميط والتعميم والاستنتاج هذه تفريغًا من المحتوى الإسلامي؛ فإن استكشاف الأنماط، واستخلاص دلالتها مقتطعة من السياق الزماني والمكاني يثير هذه المخاطر، ولكن التنميط مع التدعيم بالتوقف عند قضايا محددة، وفي نطاق أزمان وأماكن محددة لتفسيرها في ظل الضوابط والمعايير الإسلامية يخلص من هذه المخاطر.

ولعل القراءة في مضمون وتفاصيل ونتائج الأجزاء الخمسة التطبيقية من المشروع عن خبرات العصور الإسلامية المتعاقبة[1]، يساعد على فهم مغزى السطور السابقة، وهو المغزى الذي تجسده الخاتمة الجامعة عن محور التاريخ في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام[2].

---

(١) السابق ذكرها وهي عن العصر الأموي والعباسي والمملوكي والعثماني وما بعد الخلافة.

(٢) د. ودودة بدران: مرجع سابق.

٣ - **تتلخص أبعاد المقارنة** بين منظور إسلامي للتاريخ ومنظورات أخرى وظَّفت جميعها التاريخ في دراسة: « التغير الدولي » فيما يلي[١]:

أ - طبيعة الإطار المرجعي، النسق القياسي الذي تم في ضوئه دراسة مسار الخبرة التاريخية وتقييم نتائجها:

هل هناك غاية يتم السعي إليها؟ وهل هناك قواعد تحقق هذه الغاية أو الابتعاد عنها عبر التاريخ؟ بعبارة أخرى: كيف ينعكس الإطار المرجعي (أو مصدر الرؤية) على تحديد الهدف البحثي في التاريخ، وتصميم إشكاليات البحث حول الفواعل والقضايا وأنماط التفاعلات؟ وهنا نجد أمامنا ثلاث حالات:

الحالة الأولى: هي حالة المنظور الغربي برافده الرأسمالي الذي يعبر عن نموذج نظام الدول أو نظام فواعل من الدول وغير الدول، وينطلق من جذور الفكر الواقعي والماركنتيلي أو الفكر الليبرالي، ومن ثَمَّ يبرز قيم الاستقرار والتوازن الذي يضمن هيمنة القوى القائدة من خلال الصراع أو قيم الاعتماد المتبادل الذي تضمن هيمنة قوة قائدة من خلال نموذج تنافسي متداخل.

الحالة الثانية: حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج: « النظام العالم » والذي يستمد جذوره من الفكر الماركسي، ومن ثَمَّ فإن نطاق تأمله هو الرأسمالية؛ كنظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها في ظل تطور صراع مصالح الطبقات وأنماط الهيمنة الإمبريالية.

أما الحالة الثالثة: فهي حالة المنظور الإسلامي الذي انطلق من النظام - الأمة الإسلامية: الأمة مستوى لدراسة التفاعلات البينية الإسلامية، ومنطلقًا للتفاعلات مع الآخر، انطلاقًا من الأصول الإسلامية حول أصل تأسيس العلاقة مع الآخر، (هل الحرب أم الإسلام أم الدعوة؟)، وحول القواعد والمبادئ، والأسس الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية وللعلاقات البينية الإسلامية.

ب - كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن العوامل المحركة للتحول الكلي، وعن وزن المتغيرات المادية؛ وغير المادية المؤثرة في هذا التحول.

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: التاريخ في دراسة...، مرجع سابق، (ص ٥١- ٥٤).

فمن الحالة الأولى التي تدور حول الصراع من أجل القوة والمصلحة القومية (سواء القوة العسكرية أو الاقتصادية، وسواء كان الصراع الذي أداته الحرب أو الصراع الذي تديره الأداة الاقتصادية)، إلى الحالة الثانية التي تدور حول الصراع الطبقي، إلى الحالة الثالثة التي تدور حول الدعوة؛ كمحرك تتم إداراتها بأدوات الحرب أو السلام تحقيقًا لغايات التدافع الحضاري.

ومن هنا يظهر كيف أن تفسير عوامل القوة أو الضعف، السقوط أو الصعود في الحالتين الأولى والثانية تظل أسيرة المتغيرات المادية؛ أي عوامل القوة المادية أساسًا، في حين يبرز على صعيد هذا التفسير في الحالة الثالثة وزن العوامل غير المادية إلى جانب المادية.

جـ - كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي، ومصدر المنظور على الرؤية عن اتجاه التطور في التاريخ؛ فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجًا عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركنتيلية قد قدمتا نماذج عن الداروينية والهيكلية التاريخية؛ فإن الرؤية الإسلامية تقدم - كما يرى البعض(١) (من خارج الرؤية الإسلامية) ما أسماه بالنموذج التحسني، بمعنى: أنه متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة اللّـه، تحسنت الأمور، ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل؛ وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية.

وفي المقابل؛ فإن تفسيرات أخرى تظهر من داخل الدائرة الإسلامية وتقدم طرحين مغايرين، وهما الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي(٢). وفي الفهم الأشعري كل لحظة من لحظات التاريخ أسوأ من سابقتها لابتعادها عن لحظة الفضل التي هي لحظة النبوة والخلافة الراشدة. وهذا الفهم يتفق مع تصور الخطي الهابط، ولقد بنى الأشاعرة هذا الفهم القائم على مفهومي الانفصال والفصل على مجموعة من الأحاديث من مثل: « خير القرون قرني.. ».

ومن ناحية أخرى؛ طور المعتزلة مفهوم التفضيل فأنشؤوا بدله مفهوم الموازنة، فإذا كان أفضل لحظة عن أخرى تتحدد - لدى الأشاعرة - بالقرب أو البعد من اللحظة

---

(١) البان. ج. ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٩٦م)، (١/ ١٦٣، ١٦٤).

(٢) عبد اللطيف المتدين: إمارة التغلب في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف: د. سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، (١٩٩٨م)، (ص ٨٤).

المثال، فإن مفهوم الموازنة يقوم على أن حركة التاريخ تبين أنه يمكن تصور وجود لحظات قريبة من لحظة الفضل توقف حركة الانهيار بدرجة معينة.

ولهذا؛ فإن د. سيف الدين عبد الفتاح يتحدث عن التطور الشرطي وفق السنن؛ أي عن السنن الشرطية (في الأصول: قرآنًا وسنةً)، والتي تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقويم أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حال العز والتمكين وحال الذل والهوان؛ فإن السنن تقع في قلب التأصيل لرؤية حضارية، باعتبارها منهجًا للنظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته، ومن ثَمَّ فإن مدخل دراسة السنن - لدى د. سيف الدين عبد الفتاح(١) يعد أحد أبعاد منظومة مدخل القيم، كإطار لفهم وتفسير وتقويم العلاقات الدولية من منظور إسلامي، والمعنى التأصيلي الذي يقدمه د. سيف للسنن - وهي التي تنبثق عن الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، باعتبارها مرتبطة بالمجال الإرادي، ونظرية التكليف وقواعد الإحكام، وارتباط كل ذلك بالإنسان - هذا المعنى التأصيلي الذي يفصل فيه د. سيف - ليوضح لنا كيف أن مفهوم السنن الشرطية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلامية)، وهو الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابط؛ لأنه يقترب من عملية الاختيار؛ وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه.

وضمن عناصر هذا التصور عن « السنن الشرطية » يقع فهم ما يوليه بحث العلاقات الدولية من اهتمام للتطور التاريخي؛ كمجال بحثي حيث مكن استخدام النهج السنني في تفسير النماذج التاريخية الممتدة والتباينات في أحوال القوة والضعف من منظور قيمي كما سبقت الإشارة.

د - ويدور المحور الأخير في المقارنة حول العلاقة بين أصل أو نسق قياسي، وبين فقه التاريخ وبين فقه الواقع وبين فقه المستقبل.

وإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ؛ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعيًا للتنبؤ بالمستقبل، إلا أنها تفتقد نسقًا قياسيًّا، أو أصلًا يتم، في ضوء غايته وقواعده، التشخيص للقائم والتفسير للتاريخ والتقويم، والإرشاد لإحداث التغيير. وفي

(١) حول تعريف السنن وتصنيفها ومصادرها ووضعها من منظومة مدخل القيم لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام: انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي...، مرجع سابق.

المقابل فإن المنظور الإسلامي؛ كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة؛ أي منظور لا يصيغ فقط مثالًا يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير وكذلك للتغيير، يقدم هذا النسق القياسي، الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلامية عن الأصل (وحدة الأمة، طبيعة العلاقة مع الآخر) وإمكانيات التغيير ووسيلته.

***

خاتمة

من بناء البديل إلى التشغيل والتفعيل

وإذا كانت المجموعات السابقة من الملاحظات، قد توقفت عند أبعاد لدراسة منظور إسلامي للعلاقات الدولية؛ بالقدر الذي لا يمكن طرحه في هذه الدراسة، إلا أن أمر منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية لا يقتصر فقط على بنائه بالمقارنة مع غيره، ولكن لا بد وأن يمتد إلى مجالات تشغيله وتفعيله في دراسة قضايا وتفاعلات الواقع الراهن للأمة الإسلامية؛ ولذا فإن عملية البحث والتأليف - فضلًا عن عملية التدريس التي أشارت الدراسة إلى خبرتها - مثَّلت تطبيقات لمنظور إسلامي للعلاقات الدولية. وبالنظر إلى كاتبة هذه السطور باعتبارها أحد أعضاء الفريق البحثي الجماعي الذي نفذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٨٦ - ١٩٩٦م)، وأحد أعضاء الجماعة البحثية المصرية في العلوم السياسية صاحبة الاهتمام بمنظور حضاري لدراسة هذه العلوم[1]، سواء على مستوى نقد ومراجعة المنظورات الأخرى أو سواء في مجال التفعيل، والتي شاركت ببحوث بعضها في استكمال أعمال بناء منظور للعلاقات الدولية؛ فيمكن النظر إلى تراكم بحوثي عبر ١٥ عامًا أن أسجل ما يلي:

من ناحية، تم تشغيل نتائج تحليل الخبرة النظمية التاريخية الإسلامية في مجموعة من الأبحاث حول قضايا وتفاعلات راهنة، وحول طبيعة المرحلة الراهنة لوضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي، وقد كان للأنماط والتعميمات من العمق التاريخي مغزاه في عملية التشخيص والتفسير لهذه القضايا والتحولات، ومن ثَمَّ كان للسياق التاريخي

---

(١) وعلى رأسهم - كما سبق القول - د. حامد ربيع، ود. منى أبو الفضل، ومنهم أيضًا - إلى جانب الباحثين الأساسيين في فريق مشروع العلاقات الدولية، د. إبراهيم البيومي غانم، د. نصر عارف، د. عبد الخبير عطا، د. أماني صالح، أ. هبة رؤوف عزت، د. السيد عمر.

لدراسة هذه الموضوعات تأثيره في صياغة المقولات وصياغة المحددات[١]. ومن ناحية أخرى؛ فإن المفاهيم المقارنة عن القوة والفواعل والقضايا واتجاهات التفاعلات، والتي أخرجتها عملية بناء منظور مثَّلت بدورها مدخلًا منهاجيًّا حاكمًا ومشكلًا لمضامين التحليل حول قضايا عدة[٢].

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- د. نادية محمود مصطفى: المنطقة العربية والنظام الدولي الجديد. القسم الأول (في): تقرير الأمة في عام (١٩٩٢م) (١٤١٢هـ). مركز الدراسات الحضارية، القاهرة.(١٩٩٣م).

- د. نادية محمود مصطفى: البوسنة والهرسك، من إعلان الاستقلال وحتى فرض التقسيم (مارس٩٢ - يوليه٩٣)، نجاح العدوان المسلح في فرض الأمر الواقع أمام أنظار النظام العالمي الجديد.(في): تقرير الأمة في عام: (١٩٩٣م) (١٤١٣هـ). مركز الدراسات الحضارية. القاهرة.(١٩٩٤م).

- د. نادية محمود مصطفى: آسيا الوسطى والقوقاز بين القوى الإسلامية الكبرى وروسيا، أنماط ومحددات التطور التاريخي للتفاعلات الدولية، إطار مقترح للتحليل السياسي للتاريخ الإسلامي (في) معهد البحوث والدراسات العربية: الوطن العربي وكومنولث الدول المستقلة. القاهرة (١٩٩٤م).

- د. نادية محمود مصطفى: الأقليات الإسلامية في العالم، إطار مقارن للدراسة (في) د.حسن العليم (محرر) قضايا إسلامية معاصرة، مركز البحوث والدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، (١٩٩٧م).

- د. نادية محمود مصطفى: كوسوفا بين التاريخ والأزمة الراهنة (في) حولية أمتي في العالم (١٩٩٨م)، مركز الحضارة والدراسات السياسية، (١٩٩٩م).

- د. نادية محمود مصطفى: قراءة ما يحدث في كوسوفا، القدس، (العدد ٥)، مايو (١٩٩٩م).

- د. نادية محمود مصطفى: أزمة كوسوفا وحلف الأطلنطي: التوازنات الأوروبية والعالمية. المستقبل العربي، عدد يوليو (١٩٩٩م).

(٢) انظر على سبيل المثال:

- د. نادية محمود مصطفى: تهويد القدس ودلالات العولمة، حول البعد الحضاري، الثقافي العقدي في صراع القوى وموازينه، القدس، (العدد ٤)، أبريل (١٩٩٩م).

- د. نادية محمود مصطفى: تعزيز التعاون مع المؤسسات الثقافية خارج العالم الإسلامي (في) نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي (البعد الثقافي)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المؤتمر السنوي الحادي عشر للعام (١٩٩٩م)، القاهرة (٢٠٠٠م).

- د. نادية محمود مصطفى: قراءة في البناء الفكري لطارق البشري (في) أعمال ندوة الاحتفاء بطارق البشري يوليو (١٩٩٨م)، دار الشروق، القاهرة، (٢٠٠٠م).

- د. نادية محمود مصطفى: الخطاب العربي- الإسلامي وضربات الناتو حول كوسوفا (في) حولية: « أمتي في العالم » (١٩٩٩م)، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، فبراير (٢٠٠٠م).

- د. نادية محمود مصطفى: بنت الشاطئ: شاهدة عصر.(في) ندوة بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر، جمعية دراسات المرأة والحضارة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، (مارس ٢٠٠٠م) (تحت الطبع). =

= - د. نادية محمود مصطفى: العولمة وحقل العلاقات الدولية (في) د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حسن نافعة (إشراف وتحرير)، العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي: (١)، العام الجامعي (١٩٩٨ - ١٩٩٩م)، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، (٢٠٠٠م).
- د. نادية محمود مصطفى: من انتفاضة الأقصى إلى قمة الأقصى، القدس، (يناير ٢٠٠١م).
- د. نادية محمود مصطفى: حوار الحضارات على ضوء العلاقات الدولية الراهنة (في) د. محمد أذرشيب (محرر) كيف سندخل عام حوار الحضارات (٢٠٠١م)، مركز العلاقات العربية - الإيرانية، دمشق، (٢٠٠٢م).
- د.نادية محمود مصطفى: لماذا الإسلام والسياسة الخارجية المصرية وليس الدائرة الإسلامية للسياسة المصرية؟ (في) د.مصطفى علوي (محرر) مدرسة: « السياسة الخارجية المصرية »، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، يناير (٢٠٠٢م).
- د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي: بروز الأبعاد الحضارية الثقافية (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران) الأمة في قرن، العدد الخاص من حولية أمتي في العالم: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية (٢٠٠٢م)، الكتاب السادس.
- د. نادية محمود مصطفى: التعقيب على العدد الأول من تقرير التنمية الإنسانية في الوطن العربي، (في) ندوة مناقشة التقرير التي نظمها مركز دراسات وبحوث التنمية في القاهرة: المستقبل العربي، نوفمبر (٢٠٠٢م).
- د. نادية محمود مصطفى: الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات (في) مجموعة باحثين: المرأة وتحولات عصر جديد. وقائع ندوة دار الفكر في أسبوعها الثقافي الثالث، (٢٠٠٢م)، دمشق.
- د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات في أدبيات عربية (في) حولية أمتي في العالم (٢٠٠١، ٢٠٠٢م) العدد الخامس، الجزء الأول، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، (٢٠٠٣م).
- د. نادية محمود مصطفى، د. علا أبو زيد (محرران)، من خبرات حوار الحضارات برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، (٢٠٠٣م).
- د. نادية محمود مصطفى (محرر): السياسة الأمريكية تجاه الإسلام والمسلمين: بين الأبعاد الإستراتيجية والأبعاد الثقافية، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة (٢٠٠٣م).
- د. نادية محمود مصطفى، د. علا أبو زيد (محرران): رؤى عربية وغربية في حوار الحضارات، برنامج حوار الحضارات، دار السلام للنشر، القاهرة (٢٠٠٤م).
- Dr. Nadia M. Moustafa: Religion and Global Civil Society: Comments on a chapter from Global Civil Society Report (2002) (in) The first International Seminar on Global civil society organized by: (C.P.R.S) and L.S.E Cairo, (Sep.11st 2003) (forthcoming of the proceeding (in Arabic).
- Dr. Nadia M. Moustafa: The Middle East after (9 -11): Determinants and Issues: The Impact on Egyptian Turkish Respective Roles and Relations, Dr. Nadia Mostafa, Dr. Pakinam El- Sharkawy (eds): Proceeding of the conference "The Middle East after (9 -11) : Turkish and Egyptian perspectives" organized The by Center for Political Research and Studies Center for Strategic Study Turkish Foreign Minister, (22-23/3/2004), Center for Political Research Studies, Cairo, (2004).
- د. نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي: رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية (في) د. نادية محمود =

= مصطفى (إشراف وتحرير): علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية. سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (٤، ٥) (٢٠٠١- ٢٠٠٣م)، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، (٢٠٠٤م).

- د. نادية محمود مصطفى (محرر) مسارات وخبرات حوار الحضارات: رؤى متنوعة في عالم متغير. برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد، (٢٠٠٤م).

- د. نادية محمود مصطفى: تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية (رؤية إسلامية) (في) مجموعة باحثين: مستقبل الإسلام. دار الفكر العربي، دمشق، (٢٠٠٤م).

- د. نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للشراكة الأوروبية المتوسطية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر): أوروبا وإدارة حوار الثقافات الأورومتوسطية. نحو تفعيل رؤية عربية، أعمال المؤتمر الذي نظمه برنامج حوار الحضارات في أبريل (٢٠٠٥م)، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة (تحت الطبع).

- د. نادية مصطفى: في خبرة تطوير التعليم العالي: المسارات والإشكاليات (في) د. سيف الدين عبد الفتاح (محرر): التعليم العالي في مصر: خريطة الواقع واستشراف المستقبل، أعمال المؤتمر السنوي الثامن عشر الذي عقد في (١٤-١٧ فبراير ٢٠٠٥م)، مركز البحوث والدراسات السياسية.

- د. نادية محمود مصطفى: ملامح خطابات رسمية وبرلمانية فرنسية: السياق والملامح (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر)، الهوية الإسلامية في أوروبا: إشكاليات الاندماج قراءة في المشهد الفرنسي، أعمال الندوة التي عقدت في (١٨، ١٩ فبراير ٢٠٠٤م)، برنامج حوار الحضارات، القاهرة، (٢٠٠٥م).

- د. نادية محمود مصطفى (محرر): معاداة السامية بين الأيديولوجيا والقانون والسياسة.

- د. نادية محمود مصطفى، د. إبراهيم البيومي غانم (محرران)، حالة تجديد الخطاب الديني في مصر.

- د. نادية محمود مصطفى: قضايا واتجاهات النقاش (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر): التربية المدنية. (تحت الطبع).

- د. نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر الإمام وحركته. (تحت الطبع).

- د. نادية محمود مصطفى (وآخرون): الأقباط والصعود السياسي للإخوان، أعمال ندوة مركز سواسية لحقوق الإنسان (٢٠/ ١٢/ ٢٠٠٥م)، القاهرة (٢٠٠٦م) (ص - ص).

- د. نادية محمود مصطفى: في الرسوم الدانماركية: أزمة في حوار الثقافات والأديان قراءة في إشكاليات السياسي- الثقافي، إسلام آون لاين، أبريل (٢٠٠٦م).

- حول القومية والعلمانية والإسلام: من تاريخ البلقان إلى كوسوفا في مرحلة الاستعداد للاستقلال: أفكار من واقع خبرة زيارة كوسوفا بمناسبة الاشتراك في مؤتمر: ستة قرون من إسلام الألبان الذي نظمه الاتحاد الإسلامي في كوسوفا بالتعاون مع كلية الدراسات الإسلامية في بريشتينا (١٦- ١٧/ ٩/ ٢٠٠٦م)، أكتوبر (٢٠٠٦م).

- جدالات حوار- صراع الحضارات: إشكالية العلاقة بين السياسي- الثقافي في خطابات عربية وإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٢١)، (ص ٧ - ٥١).

- الخصوصية الثقافية في خطابات الإصلاح وسياساته في مصر: الخريطة والإشكاليات، سبتمبر (٢٠٠٦م).

- فقه الأقليات المسلمة بين فقه الاندماج (المواطنة) وفقه العزلة: قراءة سياسية في واقع المسلمين في أوروبا، بحث مقدم إلى المؤتمر الذي ينظمه مجلس الإفتاء الأوروبي في موضوع: « الفقه السياسي في أوروبا »، يوليو (٢٠٠٦م).

- د. نادية محمود مصطفى، أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية، دراسة مقدمة في مؤتمر: « عالمية ابن خلدون »، مكتبة الإسكندرية، نوفمبر (٢٠٠٦م).

الباب الرابع

النماذج التفسيرية في المنهجية الإسلامية

الفصل الثالث

النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي
بداية: البحث عن نموذج تفسيري للمجتمع

أ. د. علي ليلة

أستاذ النظرية الاجتماعية

بجامعة عين شمس

تمهيد

في قلب عالم تتفاعل الحضارات على ساحته على متصل الحوار - الصراع، تسعى كل حضارة لاستنفار قدراتها المادية والمعنوية على السواء؛ لتكون سندها في هذا التفاعل الحضاري، وفي إطار التفاعل الحضاري بين الحضارة الإسلامية والغربية، وهو التفاعل الذي بدأ في القرن الثامن عشر بكثافة تضافرًا مع موجة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، وتكثف الاختراق الثقافي الذي يعد امتدادًا له في الربع الأخير من القرن العشرين وحتى الآن. فإن الحضارة الإسلامية أدركت أنها متردية ماديًّا وجامدة في معانيها؛ برغم وثائقها الأساسية الداعية إلى التجديد، وهى حالات مرضية يمكن أن تؤدي بها إلى الموت. ومن ثم فقد سعت بقوة باتجاه تجديد ذاتها، البعض رأى أن التجديد يمكن أن يكون ماديًا، بينما رأى البعض الآخر، أن التجديد الحقيقي ينبغي أن يبدأ منطقيًّا من المعاني، خاصة وأن الحضارة الإسلامية لديها معانيها الدينية والحضارية العظيمة.

ولقد توسعت مطالب التجديد في مساحتها، غير أنها ضربت في العمق حينما طالبت بضرورة تجديد المعرفة الدينية، باعتبار أن الدين يُشكِّل القاعدة الصلبة لثقافة المجتمع، وأن تجديد الثقافة يعني تجديد العقل، والعقل هو الذي سوف يقود التحديث باتجاه آفاق التقدم الواسعة. العقل المسلح بالأخلاق والمسلم بوحدانية اللّـه وإلوهيته. ومن ثم يمكن النظر إلى حركة إسلامية المعرفة، باعتبارها سعيًا لبعث دين أمة، ولضخ الحيوية في بناء أمة من خلال تجديد معانيها. وقد حققت إسلامية المعرفة إنجازات كبيرة، ومساحات واسعة من التجديد، يساعد نشرها على نفض الغبار من على معاني الأمة كمدخل لاستنهاض قدراتها، لتستحق قول اللّـه تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ويشكِّل الحديث عن النماذج النظرية - أو عن النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي - طاقة جديدة وقيمة مضافة إلى قيم الحضارة الإسلامية؛ حيث إنه إذا تمكن أبناؤها من استكشاف معالم النظرية الاجتماعية من منظور دينهم، فإن ذلك سوف يعني إضافة علمية

حقيقية؛ لأن النظرية هي الوحدة الأكثر تماسكًا في بناء المعرفة، وهى التي يمكن أن تقود عملية تحديث الأمة الإسلامية، خاصة أن النظرية الغربية تعاني في هذه الفترة من أزمة قد تؤدي بها إلى الانهيار. وبرغم أن محاولات كثيرة قد بذلت في هذا الاتجاه؛ فإنني أتمنى أن تكون المحاولة الحالية لتأسيس نظرية اجتماعية من منظور إسلامي، قيمة مضافة للجهود السابقة، ونعرض فيما يلي للأبعاد الأساسية لبناء هذه النظرية.

***

أولاً: النظرية الاجتماعية الغربية ومشكلات العجز التفسيري

أشارت الكتابات الغربية الحديثة والمعاصرة إلى أن ثمة مشكلات واضحة، أصبحت تواجه النظرية الاجتماعية الغربية اليوم، وهي الكتابات التي بدأت مبكرًا بكتابين شهيرين ألقيا الضوء على هذه الأزمة التي بدأت ملامحها في عقد السبعينيات. وهما كتابا: « الأيديولوجيا ونشأة النظرية الاجتماعية » الذي ألفه عالم الاجتماع أرفنج زايتلن، والكتاب الثاني وهو « الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي » الذي ألفه عالم الاجتماع الراديكالي « ألفن جولدنر »[(١)]. حيث قدما رصدًا سلبيًا ومتشائمًا نسبيًا؛ للحالة التي بلغتها النظرية الاجتماعية والأزمة التي هي مقبلة عليها، الأول: رصد النشأة المشوهة نسبيًا للنظرية الاجتماعية، ليطرح تساؤلًا في النهاية: ماذا لو غابت الأيديولوجيا عن حياة النظرية الاجتماعية؟. بينما رصد الثاني بعض أبعاد هذه الأزمة، ومحاولات الخروج منها، وهذه المحاولات التي قضت على الأبنية النظرية القائمة والمتماسكة؛ لتحل محلها تشكيلات أو إرهاصات نظرية لم تكتمل بعد؛ لأن واقع العولمة صدرت عنه رياح جديدة أودت بثوابت كثيرة حققتها النظرية الاجتماعية، وأطاحت بتراكم علمي أصبح عبثيًا ولا معنى له. ومن المدهش أن حالة الأزمة هذه واجهت النظرية الاجتماعية، في فترة متخمة بالتفاؤل التي بشر بها عالم الاجتماع « تالكوت بارسونز » بنظريته الشاملة أو العامة Grand Theory؛ حيث أكد في خطاب الاحتفال بحصوله على درجة الأستاذية؛ أننا وصلنا الآن إلى نظرية عن توازن النسق الاجتماعي، وبقي أن نصوغ نظرية عن تغيره[(٢)]،

---

(١) قام بترجمة هذا الكتاب إلى العربية: الدكتور علي ليلة ونشرته وزارة الثقافة في عام (٢٠٠٦م).

(٢) Parsons, T: Some Consideration on the Theory of Social Change, Rural Sociology. (No.4), (1961), p. (219).

وهى المهمة التي رصد لها عدة مؤلفات صدرت في عقد الستينيات بعـد ذلك[١].

وإذا كانت الوظيفة الأساسية للنظرية الاجتماعية، تتمثل في السعي لفهم تفاعلات الواقع الاجتماعي وظواهره؛ لاستكشاف الأساليب أو السلبيات الأكثر ملاءمة لحل مشكلاته؛ سعيًا وراء ترشيد تفاعلاته وتطوره، فإننا نستطيع أن نرصد مرحلتين في تاريخ النظرية الاجتماعية الغربية:

المرحلة الأولى: وهى المرحلة التي بدأت مع بداية عصر التنوير، وحتى منتصف القرن العشرين؛ حيث سعت النماذج العديدة للنظرية الاجتماعية إلى فهم مشكلات الواقع الاجتماعي، ومحاولة وضع حلول لهذه المشكلات، ويمكن النظر إلى كافة النماذج النظرية التي ظهرت على الساحة السوسيولوجية ابتداءً من نظريات العقد الاجتماعي في القرن السادس عشر، وحتى البارسونزية التي اكتملت مع نهاية العقد السادس من القرن العشرين، وبرغم أن النظرية الاجتماعية لم تكن ذات طبيعة علمية كاملة خلال هذه المرحلة، ولم تحقق الإنجازات المرجوة منها، إلا أنها كانت تسير في خط متصاعد وتشكل تراكمًا قدم فهمًا ملائمًا لكثير من المشكلات حينئذٍ - وإن شابها قدر من القصور - نشر الأمل والتفاؤل الذي أشار إليه تالكوت بارسونز بقرب الوصول إلى نظرية عامة للعلم[٢].

بيد أنه مع انتهاء هذه المرحلة بدأت مرحلة جديدة، تضافرت مع تكثف إرهاصات العولمة في العقد السابع من القرن العشرين وحتى الآن؛ حيث وقعت مجموعة من التفاعلات والظواهر الاجتماعية التي أعجزت النظرية الاجتماعية عن رصد مشكلات الواقع الاجتماعي - كما فعلت النظرية الاجتماعية ابتداءً من المرحلة الكلاسيكية وحتى نهاية عقد الستينيات - ناهيك عن تطوير تصورات لحلول هذه المشكلات، ويمكن رصد عدة عوامل يمكن اعتبارها مسؤولة عن هذا العجز الذي أصاب النظرية الاجتماعية الغربية[٣].

ويتمثل **العامل الأول** في حالة التسارع التي أصبحت تحكم حركة الواقع والتفاعلات الحادثة فيه؛ فقد ظهرت وقائع جديدة مع الربع الأخير من القرن العشرين، زادت وتيرتها

---

(١) Parsons, T: Sociological Theories and Modern Society New York, The Free Press, (1967).

(٢) Parsons, T: Some Consideration on the Theory of Social Change,Op, cit, (p. 216).

(٣) علي ليلة: بناء النظرية الاجتماعية، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، (٢٠٠٤م)، (ص٨٣).

منذ ذلك الحين، فمثلًا ظهرت على الصعيد تكوينات جديدة وربما متناقضة، حيث الكلية الناتجة عن سعى العولمة إلى التأكيد على التجانس العالمي والتفاعل الحضاري، في مقابل التفكيك الذي يعمل على إبراز المحليات والتكوينات الصغيرة المحدودة، ومن ذلك بدأ النسق القومي في التآكل، وهو النسق الذي أسست بالاستناد إليه النظرية الاجتماعية غالبية مقولاتها التصورية، بحيث قاربت النظرية الاجتماعية في لحظة ما أن تجد نفسها نظرية بلا نسق(١).

ويتمثل **العامل الثاني** لأزمة أو عجز النظرية الاجتماعية في التحول الذي أصاب النموذج المعرفي، وهو التحول الذي تداخل مع التحول السابق؛ فلفترة طويلة منذ قيام الثورة الفرنسية، ونشأة علم الاجتماع كان النموذج الوضعي هو النموذج المسيطر، وهو النموذج الذي ظل مسيطرًا طيلة المرحلة الكلاسيكية وحتى منتصف القرن العشرين تقريبًا، وهى النماذج التي أكدت على السببية وخضوع الظواهر الاجتماعية للقانون الذي ينبغي تحديده والبحث عنه واستكشاف وجوده وفاعليته، وبسبب إخفاق تنظير هذه الفترة عن توفير فهم متكامل للمجتمع وتفاعلاته، برغم ادِّعاء الوصول إلى بعض القوانين الضابطة لإيقاع التفاعل الاجتماعي، إضافة إلى ظهور المجتمع التكنولوجي وتراجع فاعلية الفاعل الإنساني، تراجع النموذج الوضعي الموجه؛ وبرز النموذج المثالي لتسيطر مقولاته على فضاء التفكير السوسيولوجي، وبدأ الحديث عن المفرد وتجاهل الاطراد، كما ظهر الحديث عن المعنى، وأهمية التفهم والاهتمام بعلم الاجتماع « كمشروع فني أو أدبي »(٢). وطال التغيير حتى شكل التعبير عن المضامين النظرية، ومن ثم بدأت تظهر مجموعة من النماذج النظرية التي تسير في هذا الاتجاه، وهى النماذج التي شكلت مدرسة فرانكفورت الحلقة الأولى في تسلسلها.

ومع انسحاب نموذج وظهور آخر، حدث تداخل في أطراف النماذج، ووقعت بعض مظاهر الفوضى النظرية، التي تجلت في ظهور إرهاصات نظرية غير مكتملة، وقد شكلت هذه الحالة التنظيرية أحد ملامح الأزمة؛ فقد توارى التراكم العلمي القديم بكل إنجازاته، دون أن يشكِّل قاعدة للتنظير السوسيولوجي اللاحق، في مقابل أن التنظير الجديد لم يكن

(١) نفس المرجع، (ص ٩٣).

(٢) علي ليلة: النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، (٢٠٠١م)، (ص ٥٣).

قد امتلك أدواته المكتملة والكافية؛ لتوفير فهم ملائم للواقع الاجتماعي وتفسير أو بالأصح تأويل تفاعلاته.

ويشير **العامل الثالث** للأزمة إلى حالة السيولة التي أصبحت تميز الوقائع الاجتماعية، فلم يعد الثبات هو ما يحدد طبيعة الوقائع الاجتماعية. وإذا كان أوجست كونت قد رأى المباحث الأساسية لعلم الاجتماع تتشكل من « الإستاتيكا الاجتماعية » أو الاستقرار الاجتماعي و« الديناميكا الاجتماعي » أو التطور الاجتماعي. فمن المعتقد أن « الإستاتيكا الاجتماعية » انسحبت من على المسرح السوسيولوجي وبقيت الديناميكا الاجتماعية[1]. فالوقائع تتدفق، وتغير أشكالها، تأخذ مسميات جديدة، وتتفلت مضامينها لتحتمي برمزية تصورية جديدة. وبدأنا نعيد التأمل في وقائع أو ظواهر « كالأسرة: الطبقة الاجتماعية »، « الوعي »، « الفئة الاجتماعية »، وهل ما زالت رموزًا تشير إلى ذات المضامين أو المصادقات التي كانت لها من قبل أم لا. حدث ذلك في وقت لم يطور علم الاجتماع ولا النظرية الاجتماعية أطرًا تصورية ولا في أدوات تدرس الوقائع الاجتماعية في حالتها السائلة أو المتدفقة.

ويتصل **العامل الرابع** بغياب الاتفاق عن فضاء علم الاجتماع والتنظير الاجتماعي؛ فهناك خصومة بين النظريات الكلاسيكية والحديثة التي تآكل نسقها، وبين التنظير الاجتماعي المعاصر الذي يعايش أشكالًا نسقية في حالة من عدم اكتمال التشكل. وهناك الاتفاق أو عدم الاتفاق المزمن بين علماء الاجتماع الذين أكدوا على خضوع الظاهرة للقانون، وخضوعها لعمليات التفسير، وبين الذين أكدوا على أهمية استكشاف المعاني من خلال التأويل الذاتي. ثم أضيف انقسام - أو عدم اتفاق أخير - بين علماء الاجتماع الشباب الذين فضلوا التعامل مع المشروع السوسيولوجي باعتباره مشروعًا فنيًّا يبحث في المعاني، ويتلفح بعباءة المثالية، وبين علماء الاجتماع الشيوخ الذين رأوا فيه مشروعًا وضعيًّا، يبحث في التماثل والاطراد والأنماط التي يحكمها قانون، ويجفل بعيدًا عن الاهتمام بالمفرد، ومن الطبيعي أن تشكل جملة الاتفاقات هذه أحد مظاهر الأزمة[2].

---

(١) ـــــ: النظرية الاجتماعية بين التفكير في نشأة النظام والخلاف حول هويته. المكتبة المصرية للطباعة والنشر، (٢٠٠٧م)، (ص ١٥٣).

(٢) ألفن جولدنر: الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ترجمة على ليلة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، الكتاب (رقم ٦٦٧)، (٢٠٠٤م)، (ص ٧٨).

وقد كان من الطبيعي أن تلعب هذه العوامل جميعًا دورها في توليد أزمة في بنية المشروع السوسيولوجي الغربي، وأن تنشر حالة من الفوضى الناتجة عن المواقف المتباينة، ووجهات النظر الجزئية إلى الحقيقة الاجتماعية الكلية، وهى الفوضى التي يمكن رصد آثارها على صعيد المفاهيم العلمية، وكذلك على صعيد المتغيرات المؤسسة للتفاعل الاجتماعي، وهو التفاعل الذي تبلور على هيئة ظواهر ونظم اجتماعية، ذلك بالإضافة إلى العلاقات السببية بين المتغيرات. وإذا كان تعريف النظرية الأكثر اكتمالًا يذهب إلى « أنها بناء يتشكل من مجموعة من القضايا التي تتسق فيما بينها اتساقًا منطقيًّا، بحيث تشكل في مجموعها تصورًا للواقع الاجتماعي » فإننا إذا تأملنا هذا التعريف، فإننا سوف نستطيع بلورة خمسة مكونات أو عناصر متضمنة في إطاره، وهى المفاهيم أو القضايا أو المتغيرات، والعلاقات السببية بين المفاهيم أو المتغيرات، إضافة إلى البناء المنطقي، وطبيعة التصور الذي تطوره النظرية للواقع الاجتماعي، ونختار المكونات الثلاثة الأولى لضيق الوقت، لنوضح حالها على ساحة النظرية الغربية كمظهر من مظاهر الفوضى التي تعيشها النظرية الاجتماعية الغربية الحديثة والمعاصرة، والتي سببت عجزًا أو عقمًا واضحًا في قدراتها التفسيرية.

١ - ضعف الاتفاق حول مفاهيم النظرية الغربية:

تشكل المفاهيم مفردات اللغة التي تستخدمها الجماعة العلمية، ويعد المفهوم الوحدة الأولى والأساسية في بناء النظرية الاجتماعية، وهى الوحدة التي تشكل الحلقة الأولى في علاقتها بالواقع الاجتماعي الذي تعمل النظرية الاجتماعية على إدراك تفاعلاته، ويمكن تحديد المفهوم بأنه رمز يعطى لمتغير واقعي، وبذلك تعمل المفاهيم على تحويل بنية الواقع المادية المتجسدة إلى بنية رمزية، ونظرًا للطبيعة التجريدية للعقل يلاحظ أنه حتى يتمكن من إدراك الواقع بصورة مكتملة، فإنه يحول الواقع - حسبما تذهب النظرية الغربية - إلى مجموعة من الرموز، من أجل أن يتمكن من التعامل معها. ولذلك نجده - أي العقل - يضع رموزًا لعناصر أو مكونات الواقع، التي نسميها متغيرات، هذه الرموز هي المفاهيم[١]. وتختلف المفاهيم من حيث مستوى التجريد، فهناك المفاهيم الأقل تجريدًا والأكثر تجريدًا، وتعكس المسافة بينهما الفجوة بين الثقافة أو المعرفة العامة، والمعرفة العلمية. وإذا اتفقنا

---

(١) Harris, Marvin: The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture, Columbia University, New York, (1968), (p. 320).

على أن الواقع الاجتماعي متغير في مضامين الأشكال ومكوناتها، فإنه من المنطقي أن تصبح المفاهيم متغيرة كذلك، فهي نسبية بالنظر إلى مقولات الزمان والمكان وحالة الاجتماع؛ ولذلك فقد شهد التاريخ الفكري لعلم الاجتماع ظهور مفاهيم جديدة واختفاء أخرى، وتحريك مفاهيم ثالثة لتحتوي على مضامين جديدة، كما شهد تفلُّت مضامين من مفاهيم قديمة لتسكن مفاهيم جديدة، وهي الظاهرة الفكرية التي يمكن أن نسميها بـ « حراك المفاهيم »(١).

ونحن إذا تأملنا مفاهيم النظرية الغربية من حيث مصادرها، فسوف نجد أن لها ثلاثة مصادر:

من أول هذه المصادر نقل مفاهيم الثقافة والمعرفة العامة والتعامل معها عقليًّا، بحيث تصبح صالحة لأن تكون إحدى مفردات اللغة العلمية، وبعد الانتقال، تنتشر تلقائيًّا وتدريجيًّا في لغة الجماعة العلمية.

بينما **يتمثل المصدر الثاني** في تطوير بعض المفكرين لبعض المفاهيم، التي وإن كانت نشأتها ذات طبيعة إرادية مقصودة، إلا أنها تنتشر بصورة تدريجية وتلقائية داخل نطاق الجماعة العلمية، وتصبح مكونًا في لغتها.

بينما تشكِّل النظم العقلية الأخرى - غير علم الاجتماع - مصدرًا من مصادر مفاهيمه؛ حيث نجد أن كثيرًا من المفاهيم قد عبرت الحدود من علم الهندسة، والأحياء، والكيمياء إلى علم الاجتماع، وهو بدوره قام بتصديرها إلى نظم عقلية أخرى كعلم الاقتصاد وعلم السياسة، وسائر العلوم الإنسانية الأخرى(٢).

وبغض النظر عن المصدر الذي صدر عنه المفهوم، فإن العقل يتعامل معه، حتى يتمكن من بلورته كوحدة في بناء اللغة العلمية. وفيما يتعلق بهذه القضية قام جدل على ساحة النظرية الغربية تم استقطابه في اتجاهين:

الاتجاه الأول: هو الاتجاه التجريبي الذي رأى أن الحقائق من حيث مضامينها مصدرها

---

(١) Cohen, Morris & Earnest: An Introductions Logic and Scientific Method, Harcourt, Brace & World INC, New York, (1936), (p. 225).

(٢) Marvin Harris: OP, cit, p. (121).

الواقع، حيث يوحي اكتشاف هذه الحقائق برمزيتها التي يستقبلها العقل من خارجه، ويبدأ في التعامل بها، حتى تنتشر في فضاء الجماعة العلمية؛ فالعقل من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه يولد صفحة بيضاء، ويستقبل الحقائق من خارجه[١].

ويعد **الاتجاه العقلي هو الاتجاه الثاني**، والذي يذهب إلى أن التكوين التجريدي للعقل يجعل في قدرته تطوير الرموز التي يرمز بها إلى عناصر ومتغيرات الواقع، ثم تبدأ الجماعة الاجتماعية أو العلمية في التعامل بهذه الرموز أو المفاهيم حتى تكتسي الطابع التلقائي، ومن ثم تصبح مكونًا أساسيًا في لغة ومعرفة الجماعة العلمية، غير أن الأمر المؤكد أن العقل يعدُّ هو الفاعل الحاضر في عملية تأسيس المفاهيم وتطويرها[٢].

وبسبب محدودية نطاق إدراك العقل الإنساني زمانيًا ومكانيًا، فإننا نجد أن ثمة مفاهيم كثيرة قد تلقى قبولًا، وتشكل لغة الجماعة العلمية في مرحلة تاريخية، غير أنها في مرحلة أخرى قد تهجر أو ترمز إلى مضامين جديدة. وهناك مفاهيم في تاريخ العلم الاجتماعي تم هجرها؛ على سبيل المثال « الانتشار »، « التطور»، « المركب الثقافي »، « البروليتاريا »، « فائض القيمة »، وغير ذلك من المفاهيم، إضافة إلى أن المفاهيم قد تختلف مكانيًا، فمفاهيم علم الاجتماع الماركسي وعلم الاجتماع الغربي في زمان الحرب الباردة كانت محددة بنطاقها المكاني والأيديولوجي[٣]. فالعلم الاجتماعي يعرف الحدود، ومن المؤكد أن المفاهيم المتداولة في الحضارة الغربية تختلف عن تلك المتداولة في الحضارة الإسلامية، من حيث طبيعة المضامين أو المتغيرات التي ترمز إليها، بالإضافة إلى ذلك فإنه بسبب تباين طبيعة المعرفة المتضمنة في العقل البشري، فإننا نجد أن المفاهيم تتباين كذلك؛ فمثلًا مفهوم الطبقة في التنظير الماركسي يختلف عنه في التنظير الغربي عنه في التنظير الإسلامي. حيث تتباين المتغيرات التي يشير إليها المفهوم، وفى التنظير الغربي أصبح مفهوم « الأسرة » واسعًا يغطى متغيرًا ذا مساحة واسعة، بينما هو يرمز لمتغير محدد في التراث الإسلامي، كذلك يتباين مفهوم « الفاعل الثوري » بين الماركسية الكلاسيكية، وتنظير النقد الاجتماعي الذي انطلق من مدرسة فرانكفورت.

---

(١) علي ليلة: أسس البحث العلمي في علم الاجتماع، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، (١٩٩٤م)، (ص ٩١).

(٢) نفس المرجع، (ص ٩٣).

(٣) ألفن جولدنر: الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، (ص ٥٤).

وإذا كانت المفاهيم تشكل الوحدة الأولى والمحورية في بنية كافة الأنساق النظرية، فإنه إذا أصيبت المفاهيم بحالة من الفوضى أو عدم الاستقرار؛ إما بسبب تصحيح إدراك العقل البشري، أو بسبب الواقع المتسارع التغير، والذي يطرح متغيرات جديدة بصورة مستمرة، فإننا نجد أن الأبنية النظرية و « النماذج النظرية » و « الأطر التصورية » و « النظريات » تعيش هي الأخرى في نطاق علم الاجتماع حالة من الاستقرار، الأمر الذي يعني أن المفاهيم تشكل أحد الأبعاد المحورية في الأزمة المستمرة، والتي لا يبدو أنها سوف تنتهي للنظرية الاجتماعية بالتصور الغربي لها.

٢ - فوضى صياغة العلاقات السببية:

تعتبر القضية وحدة في بناء النظرية، وإن كانت من مستوى أعلى من مستوى المفهوم، وذلك يرجع إلى أن القضية تتشكل في العادة من مفهومين أو أكثر بينها علاقة سببية، وما دامت المفاهيم تشير إلى متغيرات واقعية، فالعلاقات السببية التي تشير إليها القضايا هي علاقات سببية بين المتغيرات الواقعية أصلًا. ويمكن القول بأن تعامل العقل مع العلاقات السببية في النظرية الغربية قد مر بأطوار عديدة.

وللإيجاز نستطيع أن نرصد خمسة مراحل بارزة.

في **المرحلة الأولى**: أدرك العقل العلاقات السببية باعتبارها ذات طبيعة حتمية، بمعنى أن هناك عوامل معينة تلعب دورها كأسباب تؤدي إلى نتائج معينة بصورة حتمية[١]. وهي المرحلة التي قسمت أنماط المتغيرات المتفاعلة إلى متغيرات مستقلة وأخرى تابعة، بمعنى أن المتغيرات التابعة تتأثر سلبًا أو إيجابًا بما يحدث في المتغيرات المستقلة.

وفي **المرحلة الثانية**: برزت مجموعة جديدة من المتغيرات في السلسلة السببية التي لا هي بالمستقلة ولا هي بالتابعة، ولكنها تؤثر مع ذلك في تأثير المتغيرات المستقلة على إحداث نتائج معينة في المتغيرات التابعة، وهي التي عرفت بالمتغيرات الوسيطة التي يمكن أن تعظم أو تقلص تأثير المتغيرات المستقلة على التابعة.

وفي **المرحلة الثالثة**: اتضح لعلماء الاجتماع أن نتيجة معينة لا يحدثها متغير بعينه، فالظاهرة أو الواقعة الاجتماعية لها ارتباطاتها وترابطاتها، ومن ثم فلا يمكن أن يُعزى

---

(١) علي ليلة: أسس البحث العلمي في علم الاجتماع، مرجع سابق، (ص ٤٩).

التحول في ظاهرة معينة لعامل أو متغير بعينه؛ ولكنها تكون عادة وظيفة أو نتيجة لفاعلية جملة متفاعلة من المتغيرات، وعرفت هذه المرحلة بمرحلة جماعية العوامل أو المتغيرات.

وفي المرحلة الرابعة: برزت صيغة سببية جديدة تقف على نقيض الصيغة الأولى، وتعرف بالسببية الوظيفية والحلزونية Spiral Causation. وهي صيغة تلغي صيغة تقسيم المتغيرات المستقلة والتابعة لتشارك كل المتغيرات في التفاعل على قدم المساواة. تأكيدًا لذلك أن:

(أ) يؤدي إلى (ب) بيد أن (ب) بدوره يؤثر في (أ) يؤثر بدوره فيؤدي إلى (ت)، وهكذا تؤثر متغيرات الواقع في بعضها وتنتج هوية بعضها البعض[١].

ثم تأتي المرحلة الخامسة: والتي نعايشها، والتي يمكن أن نسميها سببية تحول الطاقة التي قال بها عالم الاجتماع « هربرت سبنسر ». بمعنى أن ثمة سلسلة متتابعة من المتغيرات تنتقل عبرها الطاقة التي تستهدف تحقيق نتيجة معينة، فخصوبة الأرض تؤدي إلى وفرة الإنتاج، الذي يؤدي بدوره إلى امتلاك البشر للصحة والقدرة، الذي يؤدي بدوره إلى التوسع في بناء العمران[٢].

ومثلما عانت النظرية الاجتماعية الغربية من حالة فوضى المفاهيم؛ فإنا نجدها قد عانت أيضًا من فوضى إدراك العلاقات السببية بين المتغيرات، فإلى جانب أن إدراك العلاقات السببية قد خضع لجملة التحولات التي أشرت إليها، وهو ما يشكِّل إطارًا لحالة من عدم اليقين في إدراك هذه العلاقات السببية. فإنها تواجه بظاهرتين علميتين أضعفتا التأكيد على العلاقات السببية - كما تدركها هذه النظرية الغربية - أو أشاعت الفوضى فيما يتعلق بها.

وتتمثل الظاهرة الأولى في اتجاه النظرية الاجتماعية في الفترة الأخيرة إلى الاهتمام بالمعاني بدلًا من الاهتمام بالعلاقات السببية، باعتبار أن البشر تحكمهم إدراكاتهم للموضوعات المحيطة بهم، وهي التي تقف وراء اختياراتهم وأفعالهم، وهو ما يعني عدم اليقين فيما يتعلق بالمسببات الأساسية لفعل البشر، وفى هذا الإطار نجد عدم اتفاق واضح بين وجهات النظر العديدة، حيث تؤكد إحداها على أن المعاني هي التي تستنفر الفاعل لإنجاز الفعل الاجتماعي؛ فالمعاني تشكل طاقته، وذلك حسبما يذهب عالم الاجتماع

---

(١) نفس المرجع، (ص ٥٣).

(٢) نفس المرجع، (ص ٥٤).

« ماكس فيبر » على سبيل المثال، بينما وجهة نظر أخرى تؤكد على حتمية العلاقات السببية. حيث تتابع التفاعلات على خرائط العلاقات السببية؛ بعيدة عن اختيار وإرادة البشر؛ كما تذهب النظرية الماركسية، على حين تذهب وجهة نظر ثالثة إلى التأكيد على أن المجتمع هو مصدر السببية؛ كما هو مصدر المعاني التي يفرضها للبشر فينجزون أفعالهم وفق خرائطها[1].

ويمثل غياب ثبات فاعلية المتغيرات التي تنطلق منها العلاقة السببية إحدى مصادر الفوضى، فليس ثمة ثوابت فيما يتعلق بخريطة المتغيرات الفاعلة، مثال على ذلك: أنه إذا كانت القيم البروتستنتية هي التي حركت الفاعل المؤسس للنظام الرأسمالي عند « ماكس فيبر »، فإن نمو هذا النظام وامتلاكه لبيروقراطية قوية، وطاقة تكنولوجية قوية، حولت هذا الفاعل المستقل إلى ترس صغير في عجلة الإنتاج أو بناء الخدمات، أي أنه فاعل تابع فَقَدَ كل استقلاليته. وإذا كانت النظرية الماركسية قد أكدت على البروليتاريا كفاعل يتولى الثورة على المجتمع الرأسمالي، فإذا بالفاعل الثوري يتآكل لتحل محله الجماعات الخارجة على النظام، وإذا بهذا الفاعل الأخير يتآكل كلية حينما يمتلك النظام الرأسمالي آليات تسيير ذاتي تستوعب احتمالية أي خروج عليه[2]. وبالمثل فإذا أكد « دوركيم » على المجتمع باعتباره المتغير المحوري في العلاقات السببية، فإن انتشار حالة « الأنومي » التي تعيشها المجتمعات العربية بسبب افتقادها النموذج الأخلاقي الموجه، أضعفت فاعلية المجتمع كمتغير تصدر عنه العلاقات السببية.

٣ - تبدل العلاقة بين النظرية والواقع الاجتماعي:

ويعتبر التصور الذي تطوره النظرية الاجتماعية للواقع الاجتماعي أحد مصادر الأزمة كذلك، وحسبما يؤكد التراث النظري لعلم الاجتماع فإن ثمة علاقة متبادلة بين النظرية والواقع، وهى العلاقة التي تؤدي من ناحية إلى إدراك النظرية لطبيعة تفاعلات الواقع، ومن ثم دفع الواقع وتوجيه تفاعلاته مما هو كائن - إذا كان يعاني من المشكلات - إلى ما ينبغي أن يكون، حيث واقع تنتفي فيه هذه المشكلات، وفى مقابل ذلك فإن الواقع

---

(١) علي ليلة: بناء النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، (ص ١١٣).

(٢) ـــــ: النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، مرجع سابق، (ص ٦٣).

يلعب دورًا في تعديل بعض قضايا أو مقولات النظرية، في حالة إعادة اختبار هذه القضايا - من خلال تحويلها إلى فروض - في نطاق الواقع المتجدد[(١)].

- **ويمكن أن نرصد في تاريخ هذه العلاقة المتبادلة مرحلتين:**

في المرحلة الأولى وهى المرحلة التي استغرقت غالبية تاريخ النظرية الاجتماعية، والتي استمرت حتى الربع الأخير من القرن العشرين؛ حيث كانت النظرية هي التي تقود الواقع وتوجهه، وأثناء ذلك تصحح بعض مقولاتها من خلال تفاعلاته الحادثة، تأكيدًا لذلك فإن غالبية نظريات المرحلة الكلاسيكية مثلًا - وهى التي شغلت المرحلة الرئيسية في تاريخ النظرية الاجتماعية - بشَّرت جميعها بمجتمع مثالي تنتفي فيه مشكلات المجتمع الذي عايشته؛ حيث كانت حركتها من ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون[(٢)].

وفى **المرحلة الأخيرة والثانية:** حيث انطلق الواقع في حركة متسارعة، تجاوز إمكانيات النظرية الاجتماعية على الملاحقة، فتخلفت نماذجها النظرية، ولكونها قد تراجعت وفقدت البوصلة والاتجاه.

فبعض هذه النماذج النظرية اتجهت إلى تناول قضايا ومسائل كونية أو حضارية، بينما تراجعت نماذج أخرى في النظرية الاجتماعية الغربية في اتجاه آخر نحو تناول القضايا التفصيلية الصغيرة المحددة، وإذا كانت المقولات الفعلية هي التي ضبطت إيقاع المرحلة الأولى، فإن التفاعلات الواقعية هي التي تحكمت في البنيات النظرية في المرحلة الثانية[(٣)]. وهو ما يعني أن النظرية أصبحت عاجزة في النهاية عن قيادة الواقع؛ لأنها أصبحت عاجزة عن تطوير تصور متكامل ومتماسك عن الواقع.

٤ - تباين التأكيد على متغيرات بناء النظرية الاجتماعية:

إذا تأملنا النظرية الغربية، بخاصة في المرحلة الكلاسيكية، وهي المرحلة التي شهدت أكثر الأنساق النظرية تماسكًا، فسوف نجد أنها تعاني من نوع من الارتباك وعدم الفاعلية

---

(١) ـــــ: بناء النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، (ص ٩٣).

(٢) نفس المرجع، (ص ٩٨).

(٣) علي ليلة: تفاعل الحضارات بين إمكانية الالتقاء واحتمالات الصراع، مركز دراسات الحضارات المعاصرة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، (٢٠٠٦م)، (ص ١٠).

بسبب تباين المتغيرات التي أكدت عليها، مختلف النماذج النظرية باعتبارها المتغيرات المحورية في التفاعل الاجتماعي؛ حيث نلاحظ تباين نماذج النظرية الاجتماعية؛ من حيث طبيعة المتغيرات التي أكدت عليها، الضابطة لإيقاع التفاعل الاجتماعي. على سبيل المثال: فإننا نجد أن المتغيرات الاقتصادية - حسبما تذهب النظرية الماركسية- هي التي تم التأكيد عليها باعتبارها قد لعبت دورًا محوريًّا في بناء النظام الرأسمالي، من خلال تقسيم العمل الطبقي، وتشكل قوى الإنتاج، وفائض القيمة، وطبيعة البناء العضوي لرأس المال، أو تلك التي لعبت دورًا محوريًّا في انهيار هذا النظام، والتي نذكر منها عمليات تناقص معدلات الربح، والتركز والمركزية والإفقار، بحيث اعتبرت متغيرات البناء الثقافي والقيمي ثانوية أو هامشية[1]. في مقابل ذلك وجدنا أن « ماكس فيبر » يؤكد على القيم الدينية، والبيروقراطية الملهمة بهذه القيم، باعتبارها المتغيرات القادرة على تأسيس النظام الرأسمالي. على خلاف ذلك نجد أن « إميل دوركيم » اختار متغير تقسيم العمل الاجتماعي، باعتباره المتغير المحرك للمجتمع والذي انتقل بنموذج التضامن الآلي المتخلف إلى نموذج التضامن العضوي الصناعي المتقدم[2]. واستمر الأمر على هذا النحو فيما بعد ذلك؛ حيث اختار كل مُنظِّر أحد المتغيرات التي رأى أنها تلعب دورًا محوريًّا في ضبط تفاعلات الواقع الاجتماعي، فمثلًا اختار فلفريدو باريتو « الرواسب والصفوة »[3]، واختار بارسونز « الثقافة والقيم »[4]، وعلى هذا النمط من التفكير سار آخرون في تاريخ النظرية الاجتماعية الغربية.

بيد أننا إذا تأملنا حالة المتغيرات التي سعت بواسطتها النظرية الغربية إلى تفسير الواقع الاجتماعي، فسوف نجد أن استخدام هذه المتغيرات قد عانى من عدة مصاعب أساسية:

وتتمثل **الصعوبة الأولى**: في أن المتغيرات التي تبنتها النظرية الاجتماعية في تحليل وتفسير الواقع الاجتماعي كانت ذات طبيعة جزئية، وفي هذا الإطار وقعت مغالطة منطقية، وذلك يرجع إلى أن الحقيقة الاجتماعية ذات طبيعة كلية بالأساس، سواء كانت هذه الحقيقة هي

---

(١) Jordan, Z. A: The Evolution of Dialectical Materialism, London, (1967), (p. 89).

(٢) Weber, Max: The Prostant Ethic and the Spirit of Capitalism, Translated By, T. Parsons, New York, (1928), (p. 23).

(٣) Cosar, L: Masters of Social Thought, Harcourt Brace, Jovanovich. Inc. New York, (1977), (p. 422).

(٤) Parsons, T: The Social System, The Free Press, Glencose, Illinois, (1952), (pp. 26-51).

الأسرة أو الثقافة أو المجتمع الحديث، ومن الطبيعي استنادًا إلى ذلك أن تكون هناك متغيرات عديدة هي التي تتولى تشكيل الحقيقة الاجتماعية، بحيث تكون الحقيقة الاجتماعية نتيجة أو وظيفة لهذه المتغيرات؛ ومن ثم يصبح من الخطأ تفسير هذه الحقيقة الكلية الشاملة بأحد متغيراتها الجزئية، سواء كان هذا المتغير هو الاقتصاد أو الدين أو تقسيم العمل أو الرواسب أو الصفوة، ويصبح قصارى فاعلية أي من هذه المتغيرات، أنه يساهم بقدر في تشكيل الحقيقة الاجتماعية، فالجزء لا يصنع الكل أو يفسر تفاعلاته، وإن كان من المحتمل أن يصبح العكس صحيح[١].

وتتمثل **الصعوبة الثانية**: فيما يتعلق بمتغيرات التفسير التي لجأت إليها النظرية الاجتماعية الغربية في تباين هذه المتغيرات المفسرة، برغم تصدِّيها لذات الحقيقة، الأمر الذي يعني قصورها عن تطوير تفسير متكامل مقنع؛ تأكيدًا لذلك أننا إذا أخذنا حقيقة كحقيقة النظام الرأسمالي المعاصر، الذي يشكل النظام الحديث التي تصدت له النظرية الاجتماعية الغربية في أكثر حالاتها تماسكًا، فسوف نجد أنها قدمت تفسيرات - ادَّعت أنها صحيحة حينئذٍ - لذات حقيقة النظام الرأسمالي بأكثر من زاوية. فقد فسرها ماركس من زاوية التفاعل الاقتصادي التي شغل في إطاره مفهوم « فائض القيمة » حجر الزاوية، بينما قدم فيبر تفسيره الديني الذي شكلت في إطاره « القيم البروتستنتية » حجر الزاوية. وقدم دور كيم تفسيره المستند إلى « تقسيم العمل »، وقدم باريتو تفسيره المستند إلى « الرواسب ». ومن المثير أن كلًّا من هؤلاء المفكرين قدم برهنة أو محاجة منطقية مقنعة تؤكد وجهة نظره في تفسير هذه الحقيقة الكلية، وهي حقيقة نشأة ونمو النظام الرأسمالي، وهو الأمر الذي دفع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر إلى التأكيد على أن الحقيقة الاجتماعية ذات طبيعة كلية، وأن إدراكنا لها جزئي ومن زاوية واحدة، ومن ثَمَّ فاحتمالات الخطأ والصواب واردة[٢]. ذلك يعني أن الحقيقة الكلية تحتاج إلى متغير كلي مسؤول عن هذه الحقيقة وقادر على تفسير وجودها أو على الأقل إلى متغيرات متشابكة تشكل كلًّا تفسيريًّا قادرًا على فهم هذه الحقيقة أو إلى متغير يحتوى بداخله على الجينات المتنوعة والمشكلة لهذا الكل، ومن ثم تتوفر لها إمكانية قراءة الحقيقة الكلية وتفسيرها.

---

(١) علي ليلة: بناء النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، (ص ١١٤).

(٢) L. Coser: Op, cit, (p. 426).

وتذهب الصعوبة الثالثة: إلى ماضوية المتغيرات المفسرة للحقيقة الاجتماعية، ويرجع ذلك إلى الواقع الاجتماعي الذي أصبح متسارعًا مما جعل غالبية المتغيرات التي ادَّعى المنظرون أنها المسؤولة عن تشكيل الحقيقة الاجتماعية، ومن ثم تفسيرها، أصبحت متغيرات تنتمي إلى الماضي، ومن ثم فقدت قدرتها التفسيرية وربما وجودها، لتحل محلها متغيرات جديدة تتولى تفسير التفاعلات المعاصرة لهذه الحقيقة؛ فمن المعتقد أن المتغيرات التي شكَّلت الإطار المفسر في الماضي انسحبت من على المسرح العلمي، تأكيدًا لذلك فإن المتغيرات المفسرة لحقيقة نشأة الرأسمالية واستمرارها في فترة ماضية لم تعد هي ذات المتغيرات المفسرة لأوضاعها المعاصرة، والتي تتحمل عبء استمرارها، وهو ما يعني أن ثمة متغيرات جديدة حلَّت محلَّ المتغيرات الحالية، وتؤدي ذات وظيفتها؛ ذلك من شأنه أن يوحي لنا - افتراضيًّا - أن ثمة متغير كلي شامل كامن تنطلق منه هذه المتغيرات المرحلية، هو الذي يشكل الأساس الذي يستند إليها وجود الحقيقة الكلية واتجاه تفاعلاتها السلبية أو الإيجابية بحسب مدى اتفاق أو اختلاف معانيها ومضامينها مع سنن الوجود والكون وقوانينه.

وتتصل الصعوبة الرابعة: بالمتضمنات الأيديولوجية المتضمنة في المتغيرات التي طرحتها النظرية الاجتماعية باعتبارها المتغيرات المؤسسة والمفسرة للحقيقة الاجتماعية، وفي هذا المقام ندرك الأيديولوجيا باعتبارها المعاني والأفكار والمبادئ التي تشكِّل الإدراك الذاتي للفرد أو للأمة، وهو الإدراك الذي وإن كان ذاتيًّا أو محدودًا ونسبيًّا في طبيعته، إلَّا أنه ينفلت في لا وعي البشر من إطاره النسبي؛ ليصبح مطلقًا يدعي لنفسه الحقيقة الكاملة والموضوعية والصحيحة[1]. ومن شأن ذلك أن يضر بإدراك مسارات التقدم؛ لأن الإدراك الأيديولوجي شوَّه الإدراك العلمي الصحيح، كما يضر أيضا بقدرة النظرية الاجتماعية على تفسير الحقيقة الاجتماعية، ونحن إذا تأملنا واقع النظرية الغربية فسوف نجد أنها سقطت في هذه الخطيئة في مراحل تاريخية متعاقبة أعمتها عن إدراك الحقيقة الواقعية، بل وأعاقتها عن تطوير ذاتها، وأوقعتها في أحيانٍ كثيرة عن إدراك الحقائق إدراكًا علميًّا فخرجت من العلم خروج السهم من الرمية. تأكيدًا لذلك أننا إذا تأملنا حالة العمى الأيديولوجي الذي شوه النظرية الاجتماعية الغربية في فترة الحرب الباردة، والتي بدأت تشفى منه بعد انتهاء هذه الحرب، وكذلك حالة

---

(١) Zeitlin, Irving: Ideology and the Development of Sociological Theory, N.J.: Prentice – Hall, (1968), p. (82).

العمى الأيديولوجي الحادث الآن على الصعيد الحضاري، والتي لا ترى من خلاله الحضارة الغربية في الحضارات الأخرى سوى إرهابًا وتهديدًا، وتخلفًا[١]. وهو الإدراك الأيديولوجي الذي يعوق الإدراك العلمي لإيجابيات الحضارات الأخرى، وفى أحيان كثيرة يسلم إلى حالة من التعصب الأيديولوجي الذي أضر بالنظرية الاجتماعية في أحيان كثيرة.

بالإضافة إلى الأسباب السابقة التي شكلت أبعادًا لأزمة النظرية الاجتماعية؛ هناك مجموعة من المتغيرات التي شكّلت أبعادًا إضافية في الأزمة، من هذه المتغيرات غياب المتغير الكلي المفسر، ونحن نقول بذلك استنادًا إلى تأكيد « ماكس فيبر » على أن الحقيقة الواقعية أو الاجتماعية ذات طبيعة كلية، وهو ما يعني أن المتغيرات الجزئية لا تستطيع تفسير هذه الحقيقة في كليتها، بل أقصى ما تستطيعه هو تحليل أو تفسير أحد جوانبها، والبرهنة على ذلك أن « ماكس فيبر » نفسه أكد أن تفسير ماركس لنشأة النظام الرأسمالي بالنظر إلى التغيرات الاقتصادية يحتمل الصواب والخطأ، مثلما أن تفسيره لذات الظاهرة بالنظر إلى المتغيرات الدينية والثقافية يحتمل ذات المنطق[٢]. بحيث نجد أن منطق التفسير الأحدث من تفسيرات تنظير المرحلة الكلاسيكية يشير إلى جماعية المتغيرات أو العوامل في عملية التفسير، بحيث إنها في هذه الحالة يمكن أن نفسر أيًا من جوانب التفاعل الاجتماعي بواسطة هذه المتغيرات مجتمعة، وفي هذه الحالة يصبح علينا محاولة التعرف على الوزن النسبي لفاعلية كل متغير من المتغيرات، وذلك يعني أننا نفترض أنه لو كان هناك متغيرٌ كليٌّ تنبثق عنه المتغيرات المفسرة؛ لكان من الممكن أن يكون هذا المتغير الكلي أكثر كفاءة لتفسير الحقيقة الكلية كما هي كائنة في الواقع الاجتماعي، وهو ما لم يتحقق في إطار العلم الاجتماعي حتى الآن.

ويتمثل المتغير الثاني: في أنه برغم وجود تأكيد على بعض المتغيرات باعتبارها كافية لتفسير الجوانب المختلفة للحقيقة الاجتماعية، بما يحقق مستوى ملائم من الموضوعية؛ فإنه في نطاق العلوم الاجتماعية يغيب هذا الاتفاق، الأمر الذي يجعل إدراكاتنا العلمية جميعًا هي من وجهة نظر أو من منطلق أيديولوجي، وهو الوضع الذي دفع جونار ميردال منذ عدة عقود في مؤلَّفه « الدراما الأسيوية » إلى التأكيد على أهمية أن يعلن الباحث عن وجهة نظره أو توجهه الأيديولوجي، حتى يمكننا إدراك تحيزاته لننتقصها من تفسيراته العلمية، ويبقى

---

(١) علي ليلة: تفاعل الحضارات بين إمكانية الالتقاء واحتمالات الصراع، مرجع سابق، (ص٥٧).

(٢) Max Weber: Op, cit, p. (32).

ما هو موضوعي، يمكن أن يشكّل قاعدة للاتفاق؛ حيث يؤدي هذا الاتفاق إذا تحقق إلى تولد يقين لدى الباحثين بأن كل التفسيرات التي قدمت للحقيقة الاجتماعية ذات طبيعة جزئية، لكونها لم تدع الكلية أو الشمول، وكذلك إذا حدث توجه إيجابي من كل وجهة نظر تجاه وجهات النظر الأخرى، بحيث تدرك كل وجهة نظر أن المتغيرات المفسرة التي تبناها الطرف الآخر من الممكن أن يكون بها قدر نسبي من الصحة، بيد أن ذلك يتطلب بطبيعة الحال شفافية وروحانية علمية قد لا تتوفر لكل الباحثين أو المفكرين، كما تتطلب ثقافة علمية تؤكد على قبول وجهة نظر الآخر والبحث عن مكامن الموضوعية فيها.

***

ثانيًا: بناء النموذج النظري كمدخل لبناء النظرية الاجتماعية

يعد النموذج النظري بمعنى (Theoretical Model) نظرية غير مكتملة، أو هو جسر العبور إلى النظرية الاجتماعية، وهو ما يعني أننا نلجأ إلى تأسيس النموذج النظري عادة في حالة غياب النظرية المكتملة البناء، وفى العادة يتأسس النموذج النظري، إما لوصف وتحليل وتفسير أحد جوانب المجتمع أو أحد نظمه أو ظواهره، ويظل النموذج يتسع من خلال تفاعل قضاياه مع الواقع، أو بالإضافة المنظمة لقضايا جديدة إلى قضاياه القائمة حتى يتحول إلى نظرية شاملة للمجتمع قادرة على تفسير مختلف جوانبه، على هذا النحو يصبح النموذج هو مصغر أو « ماكيت » النظرية، استنادًا إلى ذلك فإنه إذا كانت الحالة القاعدية أو الإيجابية أن يتحول النموذج إلى نظرية، فإن الحالة السلبية أن تتحول النظرية في حركة عكسية إلى نموذج. وذلك يحدث في حالتين:

الحالة الأولى: أن تتجمد النظرية على ذات المقولات أو القضايا التي تشكل بناءها، ومن ثم تجد نفسها تعمل بقضايا ومتغيرات قديمة تجاوزها الواقع، وهو الأمر الذي حدث للنظرية الماركسية مثلًا، حينما أفسد تحرك الواقع عددًا من قضاياها، كمصدر فائض القيمة، أو البناء العضوي لرأس المال، أو غياب البروليتاريا بالمعنى الماركسي باعتبارها الفاعل الثوري القادر على التغيير.

وفى الحالة الثانية: يطرح الواقع متغيرات جديدة لم تستطع بنية النظرية استيعاب القضايا المتعلقة بها، ومن ثم تتراجع النظرية إلى مجرد نموذج قادر على التعامل العلمي مع بعض متغيرات الواقع فقط.

وقد يتغير النموذج النظري خاصة في جانبه العيني، إذا استوعب بعض المتغيرات الجديدة التي طرحها الواقع، ومن ثم يتحول من نموذج نظري إلى نظرية قادرة على مواكبة حركة الواقع وتفاعلاته، غير أن هذا التحول قد يؤدي في بعض الأحيان إلى تغيير

هوية النموذج النظري أو النظرية ذاتها، أو قد يبقي على هوية النظرية وطبيعتها، ولكن في نطاق حالة متطورة، ويعد التغير الذي طرأ على النظرية الماركسية نموذجًا لتحول الحالة الأولى، حيث تمثل هدف الرواد الأول للنظرية النقدية « مدرسة فرانكفورت » في محاولة تطوير المقولات الماركسية حتى يصبح بإمكانها الإدراك العلمي للواقع الرأسمالي التكنولوجي الجديد، ومن ثم فقد استبدلوا بعض المقولات، كمقولة الاغتراب الذي كان اقتصاديًّا فأصبح ثقافيًّا، واستبدال مقولة البروليتاريا كفاعل ثوري بالجماعات الخارجة على النظام، بحيث يمكن القول بأن نظرية النقد الاجتماعي « لمدرسة فرانكفورت » ورثت الروح الثورية في النظرية الماركسية، وتخلت عن عديد من مقولاتها في تحليل المجتمع، وقد حدث نفس التحول وإن كان بصورة إيجابية في البنائية الوظيفية في علم الاجتماع؛ فبعد أن كانت مقولات النظرية تؤكد على التوازن والتكامل والتغير التدريجي. فإن التطوير الذي قدمه روبرت ميرتون في كتابة الشهير (Social Theory and Socical Stracrure) تمكن من تأسيس نسق نظري للبنائية الوظيفية قادر على استيعاب تفاعلات النسق الاجتماعي المتغير، وليس النسق الاجتماعي المتوازن؛ حيث أكد روبرت ميرتون أن النسق النظري للوظيفية أصبح يستند قاعديًّا إلى عدم التكامل بدلًا من التكامل، وإلى عدم التوازن بدلًا من التوازن، إضافة إلى مفهوم « البدائل الوظيفية » الذي فتح بنية النسق النظري لفهم متضمنات التغير الاجتماعي، وبذلك أنقذ ميرتون البنائية كنظرية، من التراجع إلى مجرد نموذج نظري باعتبارها ما زالت قادرة على فهم ظواهر الواقع المتغير. ونعرض فيما يلي أبعاد تأسيس نموذج نظري كمدخلٍ لتأسيس نظرية اجتماعية من منظور إسلامي.

١ - النظرية الاجتماعية والدين، استكشاف لطبيعة العلاقة:

نحاول في هذه الفقرة تطوير اقتراب مبدئي من إمكانية تأسيس نموذج تفسيري للمجتمع، أو إذا كنا أكثر طموحًا، نظرية اجتماعية من منظور إسلامي، تستلهم قضاياها ومقوماتها الأساسية من القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة وشروح الفقهاء وإسهاماتهم، إضافة إلى إبداعات المفكرين الاجتماعيين المسلمين الذين تشير قراءة أعمالهم إلى تطويرهم لتصورات كاملة للمجتمع؛ من حيث عناصره البنائية والعمليات والتفاعلات الأساسية التي تستقيم بها الحياة في المجتمع؛ بما يلائم إشباع حاجات الإنسان الذي أسند اللّـه خلافته إليه في الأرض. وللتعرف على وجود هذا النموذج النظري أو النظرية، فإننا سوف نحاول

التعرف مبدئيًّا على إمكانية تطوير نظرية اجتماعية ذات علاقة بالدين، وهو ما يخالف التصور العلماني المتطرف، إضافة إلى التعرف على المصادر الأساسية التي يمكن أن تتأسس من خلالها مفاهيم هذه النظرية؛ وذلك حتى يتضح لنا الخلاف أو الاتفاق مع النظرية الغربية في هذا الصدد، ذلك بالإضافة إلى أنه إذا كان الواقع الاجتماعي يتشكل من مجموعة من العناصر أو المتغيرات، فإنه لكي تشكل هذه المتغيرات وحدة متماسكة، فإنه من الضروري استكشاف طبيعة العلاقات السببية بين هذه المتغيرات في المنظور الإسلامي؛ وذلك تمهيدًا لتحديد المعوقات أو المتغيرات التي يستند إليها التصور الإسلامي للمجتمع.

فليس صحيحًا ما يشاع عن انفصال العلم عن الدين؛ ذلك أن قراءة العلاقة بين أنساق الدين والعلم يؤكد أن ثمة علاقة قائمة، ظاهرة أحيانًا وكامنة في أحيان كثيرة؛ وذلك يرجع من ناحية إلى أن غالبية الأديان تطرح كثيرًا من الأفكار العلمية، وعلى الأقل ثمة موضع يشكل نطاق فاعلية مشتركة بين الدين والعلم؛ حيث يحدث بينهما اقتراب حينًا، وتباعد أحيانًا، كما يرجع من ناحية ثانية إلى أن الباحث الممارس غالبًا ما يكون له موقفه المحدد من الدين، فهو إما ملحد رافض له، وإما مؤمن معتقد تتشكل نظرته العلمية ببعض ظلال إيمانه. تأكيدًا لذلك فإننا نجد أن غالبية الأديان السماوية كانت لها إما نظريتها الاجتماعية، أو على الأقل كانت منطلقًا أو مصدرًا لكثير من المقولات التي لعبت دورًا محوريًّا في تاريخ النظرية الاجتماعية، وهو ما سنحاول الإشارة الموجزة إليه.

مثال على ذلك أننا إذا تأملنا تأثير الديانة اليهودية على النظرية الاجتماعية، فسوف تبرز أمام مخيلتنا نظرية النقد الاجتماعي التي انطلقت من مدرسة فرانكفورت التي حملت بصمات الديانة اليهودية؛ ولذلك أن أغلب منظِّريها من اليهود ابتداءً من ماكس هوركايمر، وتيودور أدورنو، وفوتفيجل، وهربرت ماركتور وحتى جيرحون هابير ماس الذي تغلَّفت أفكارهم بنغمة الحزن اليهودي في الشتات، إضافة إلى أن خبرة الهولكوست كانت دائمًا حاضرة في التفكير الاجتماعي للمفكرين اليهود، حتى كان أكبر مشروع علمي للمدرسة والذي اتخذ عنوان « الشخصية التسلطية » كان الهدف منها واضحًا، وهو منع ظهور فاشي جديد[1]. إلى جانب ذلك تأثير التراث اليهودي الحزين كان حاضرًا دائمًا في

(١) علي ليلة: النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، مرجع سابق، (ص ٤٣).

المقولات النظرية لهذه المدرسة، وهى النغمة التي عبر عنها أحد رواد هذه المدرسة بقوله: « لا شعر ولا غناء بعد أوشفيترا ». وقبل ذلك فإننا إذا رجعنا إلى المرحلة الكلاسيكية لوجدنا أن يهودية ماركس، ويهودية إميل دوركيم، كانت إلى حد كبير ذات تأثير على موقفهما من الدين من ناحية، وبالتالي ذات تأثير على موقف النظرية الاجتماعية التي شكلت إسهام كل منهما من الدين(١).

ويتحدد المثال الثاني بتأثير الديانة المسيحية على النظرية الاجتماعية، وبغض النظر عن الكتابات الكثيرة التي قدمها المفكرون الغربيون، والتي تؤكد تأثير الديانة المسيحية على النظرية الاجتماعية، وكذلك الكتابات التي رأت أنه لكي يتطور العلم وعلم الاجتماع والنظرية الاجتماعية فإنه من الضروري أن يؤسس قطيعة مع الدين، وبخاصة الديانة المسيحية، وهو ما يشكل جوهر الدعوة العلمانية(٢). بيد أن الأمر الأكثر وضوحًا يتضح من إسهامات عالم الاجتماع ماكس فيبر النظرية، والتي ذهبت إلى البرهنة حول محورية المتغير الديني، وبخاصة القيم البروتستنتية التي لعبت دورًا أساسيًّا في نشأة النظام الرأسمالي المعاصر، بحيث نجد أن بنية نظريته في تطور الرأسمالية المعاصرة تتمحور حول هذه المقولة(٣). يضاف إلى ذلك تأكيد تالكوت بارسونز عالم الاجتماع الأمريكي على نسق القيم الدينية باعتباره النسق الذي يشكل قاعدة الثقافة، التي تشكل بدورها النسق الضابط لإيقاع التفاعل الاجتماعي الحادث في المجتمع والمنظم له، وهو التفاعل الذي يتبلور ليشكل الظواهر والنظم الاجتماعية(٤). وفى دراسة حديثة أجراها عالم الاجتماع الأمريكي ألفن جولدنر على عينة كبيرة من علماء الاجتماع الأمريكيين؛ اكتشف أن ثمة علاقة قائمة بين عمق العواطف والمعتقدات الدينية للباحثين أو العلماء، وبين ميلهم لتبني الاتجاه الوظيفي في دراساتهم وبحوثهم الواقعية(٥). وهو ما يعني أن العلاقة بين الدين ونظرية علم الاجتماع ليست وليدة التفكير الإسلامي، ولكنها تواجدت بمساحة كبيرة في

(١) نفس المرجع، (ص ٥٢).

(٢) علي ليلة: مشروعية بناء علم الاجتماع من منظور إسلامي، مركز الدراسات المعرفية، « ندوة علم الاجتماع من منظور إسلامي »، (٢٠/ ٢/ ٢٠٠٧م)، (ص ٣٧).

(٣) نفس المرجع، (ص ٣٧).

(٤) T.Parson: The Social System, Op, Cit, P. (126).

(٥) ألفن جولدنر: مرجع سابق، (ص ٣٢٢).

التراث السوسيولوجي الغربي قبل التراث الإسلامي.

ذلك يعني أنه من المنطقي أن تحتوي الوثائق الأساسية للإسلام المتمثلة في « الكتاب - أي القرآن الكريم - والسنة »، إضافة إلى التراث الإسلامي الفقهي والاجتماعي المستند إليها، على نظرية اجتماعية في المجتمع، من حيث طبيعة نشأته واستقراره وتطوره، تخلفه وتحديثه وتقدمه، وكذلك من حيث العمليات والنظم الاجتماعية المحورية في بنائه، **وإننا نعتقد في وجود هذه النظرية الاجتماعية لثلاثة اعتبارات:**

الاعتبار الأول: أن القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ الشارحة أو الموضحة له، تضمنت تفصيلات دقيقة لحياة البشر، في مجالات الأسرة والسياسة والاقتصاد والاجتماعي وكثير من المجالات الأخرى، حتى ذات الطبيعة المتصلة بالحياة الخاصة، ومن الطبيعي أن تستند هذه التفاصيل إلى مبادئ أو محددات محددة، ينبغي استكشافها والاعتماد عليها في بناء نظرية اجتماعية عن المجتمع.

بينما **يؤكد الاعتبار الثاني** على أننا إذا تأملنا إسهامات الفقهاء المسلمين، فسوف نجد أن غالبية فتاواهم وشروحاتهم وتفسيراتهم تتعلق بالمجتمع بالأساس، أي إننا نجد بداخل هذا الفقه تصورات عن المجتمع، ونماذج نظرية مجردة له.

بالإضافة إلى الاعتبار الثالث الذي يشير إلى أن هناك من المفكرين الإسلاميين الذين لديهم نظرية محددة عن المجتمع، أخذ عنها الغرب الكثير، نذكر من هؤلاء على سبيل المثال العلَّامة الفقيه « عبد الرحمن بن خلدون » الذي قدم نظرية اجتماعية تظهر فيها الروح الإسلامية بأوضح ما يكون.

استنادًا إلى ذلك فإننا سوف نحاول استكشاف المكونات الأساسية لبناء النظرية الاجتماعية من داخل التراث الإسلامي، على أنه من الضروري الإشارة منذ البداية على أننا لا نبحث في الإسلام عن نظائر عناصر النظرية الاجتماعية الغربية؛ بل نتخذ نموذج النظرية الغربية نموذجًا نهتدي به، أي نموذجًا موجهًا أو هاديًا (Paradigm)، بحيث إنه يمكن أن يساعد استكشافنا لمعالم النظرية الاجتماعية الإسلامية إلى الوصول إلى بنية نظرية تختلف من حيث مصادرها، أو بنائها ومقولاتها، أو علاقتها بالواقع ووظائفها بالنسبة له عن نظيرتها الغربية، ونعرض فيما يلي لبعض مكونات بناء النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي.

٢ - الإستراتيجية المنهجية لبناء النموذج النظري من منظور إسلامي:

يشير تأمل بناء النموذج النظري إلى تأسسه استنادًا إلى بعدين أساسيين يشكِّلان جوهر هذا البناء:

ويتمثل **البعد الأول** في البناء المنهجي (Methodological Structure) للنموذج النظري أو النظرية.

على حين يتشكل **البعد الثاني** من تصور النظرية للواقع الاجتماعي والتفاعلات التي تحدث فيه، وهو ما يسمى بالبعد العيني أو الجوهري (Substantive) للنظرية.

وعلى حين يشكل البعد الأول مدخل النظرية لإدراك الواقع أو العمليات الأساسية لتأسيسها، فإننا نجد أن البعد الثاني يتشكل من طبيعة التفاعل الحادث في المجتمع كما تتصوره النظرية، وكيف يتبلور هذا التفاعل على هيئة ظواهر وعمليات ونظم اجتماعية. ونظرًا لأن الحديث عن البعد العيني للنظرية الاجتماعية من منظور إسلامي مسألة مترتبة على فاعلية متغيرات البعد الأول، فإننا سوف نقتصر في هذه الفقرة على تحديد البعد المنهجي لبناء النموذج أو النظرية.

ارتباطًا بذلك استقر التراث النظري لعلم الاجتماع على إستراتيجيتين لبناء النموذج **النظري أو النظرية:**

الإستراتيجية الأولى: هي **إستراتيجية التأسيس** (Construction)، وهي الإستراتيجية التي تبدأ ببناء المفاهيم والقضايا الخاصة بالنظرية من نتائج البحوث التي أجريت على الواقع الاجتماعي، والتصاعد بهذه الوحدات النظرية حتى اكتمال البناء النظري مرورًا بثلاث عمليات، هي عملية التأسيس وعملية التنظيم (Codification) أي ترتيب القضايا في بنية نظرية متماسكة، ثم عملية الإبداع (Creation) التي هي عملية ذاتية في غالبها لصيقة بشخصية المُنظِّر، وفى العادة تتبع هذه الإستراتيجية في بناء النظرية في العلوم التي تستند أساسًا إلى البحوث الواقعية والتي يمكن تجريد معطياتها أو نتائجها لتأسيس أبنية نظرية.

على خلاف ذلك نجد أن **الإستراتيجية الثانية**، والتي أعتقد أنها الأكثر ملاءمة لبناء النموذج النظري أو النظرية من منظور إسلامي، **وهى إستراتيجية الاشتقاق**

(Derviation)، وهذه الإستراتيجية التي تتبع عادة في حالة وجود تراث نظري سابق ومتراكم، ويتعلق بالواقع الذي نريد أن نطور نظرية بشأنه، بحيث نتبع هذه الإستراتيجية لبناء النموذج النظري أو النظرية من خلال انتقاء أو تجريد مفاهيمه وقضاياه من بنية التراث النظري القائم فعلًا، وإذا كانت الإستراتيجية الأولى لتأسيس البناء النظري تتجه من أسفل إلى أعلى، أي من الواقع إلى البناء النظري مرورًا بتجريد المفاهيم والقضايا وتنظيمها، فإن الإستراتيجية الثانية تتجه من أعلى إلى أسفل؛ أي من التراث النظري القائم - حيث انتقاء أو اشتقاق المفاهيم والقضايا لتشكل بناءً نظريًا - إلى الواقع بهدف بحث، وفهم التفاعل الحادث فيه. **على هذا النحو نجد أن بناء النموذج النظري أو النظرية من المنطقي أن يمر بالعمليات الأساسية التالية:**

أ - **عملية الاشتقاق:** ومن خلال هذه العملية نحدد المفاهيم التي طورها أو قدمها التراث النظري باعتبارها تشير إلى متغيرات معينة، وقد تنقل هذه المفاهيم من التراث النظري كما هي، أو يمكن توليد أو إنتاج بعض المفاهيم استنادًا إليها من خلال القياس والاجتهاد على قاعدة مفاهيم قائمة فعلًا. وفى هذه الحالة تشكِّل المفاهيم الوحدات النظرية الأدنى للبناء النظري، ولا يقتصر الأمر على المفاهيم، بل يمكن اشتقاق قضايا خاصة بالمجتمع مثلًا من قضايا قائمة فعلًا، قد نشتقها على هيئة قضايا ثابتة ومؤكدة أو على هيئة افتراضات، يمكن أن توجه البحث لإدراك أيٍّ من تفاعلات الواقع.

ب - **التنظيم:** وهو العملية التي يقوم الـمُنَظِّر من خلالها بتنظيم العلاقة السببية بين المفاهيم لتشكل القضايا، التي تشير إلى متغيرات واقعية بينها علاقات سببية، إضافة إلى ترتيب هذه القضايا بالنظر إلى بعضها البعض في بناء منطقي؛ حيث توضع القضايا المقدمات أولًا، أو قضايا المستوى الأعلى، ثم تأتي القضايا الصغرى أو القضايا النتائج أو قضايا المستوى الأدنى بعد ذلك، شريطة أن يكون هناك نوع من الاتساق المنطقي بين مختلف القضايا، حتى تصبح البرهنة ممكنة، تنطلق من بنية النظرية إلى تفاعلات الواقع.

جـ - **الإبداع:** وهو العملية الثالثة، والتي من خلالها يستطيع أو يكون في مقدور الـمُنظِّر أن يلملم هذه القضايا المتناثرة في التراث النظري، لكي يشكل من تبعثرها وتجزؤها كلًّا متكاملًا ومتناسقًا، وهى قدرة موهوب بها الـمُنظِّر، ومعطاة له من اللّـه. ويعرفها « جوهان جالتونج » بأنها القدرة على القفز فوق المنطق السائد لتأسيس منطق

جديد، أو رؤية منطق للأحداث لا يراه الآخرون. مثال على ذلك: أن ينقل « ماركس » الجدل من مستوى الأفكار كما تصوره « هيجل » إلى مستوى التفاعلات الاقتصادية الواقعية، أو أن يدرك « دوركيم » أن تقسيم العمل هو الذي يشكّل آلية التحول من المجتمع الأولي إلى المجتمع الصناعي المتقدم، أو أن يدرك « فيبر » أن القيم البروتستنتية هي التي أسست النظام الرأسمالي، وليس فائض القيمة، أو أن يدرك « باريتو » أن الرواسب من خلال تبدُّل الصفوات، هي المحركة لأحداث التاريخ.

٣- مصادر الرمزية والمفاهيم في التصور الإسلامي:

المفاهيم هي المسميات أو الرموز التي نطلقها على عالم الموضوعات، حتى نيسر للعقل التعامل بها وبشأنها، وفى هذا الإطار نجد أن المفاهيم في النظرية الإسلامية مصدرها واحد، وإن تجلَّت من خلال مستويات ثلاثة.

فاللَّـه هو مصدر المفاهيم والرموز مباشرة، حيث يشير القرآن إلى رمزية كونه تعالى مصدرًا للمفاهيم مـن خلال الآيات الكريمة حيث يقول تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠ - ٣٣].

وفى ذلك يمكن أن تختلف النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي؛ حيث لا تمنح النظرية العقل الإنساني شرف أن يكون المصدر الأول للمفاهيم؛ فالمفاهيم تأتيه من اللَّـه، وهو الذي ربط الرموز بمتغيراتها، بل إننا نجد أن العقل الإنساني نفسه يرفض بعض التسميات أو المفاهيم التي توصل إليها البشر ولم تصدر عن اللَّـه؛ حيث نجد رمزية ذلك في قوله تعالى: ﴿ مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [يوسف: ٤٠].

ويتمثل المصدر الثاني في العقل الإنساني، باعتبار خلافة الإنسان لله في الأرض، وأن به بعضًا من روحه، وأن فطرته في حالة سلامتها واستقامتها، سوف تهتدي إلى رمزيتها التي

تتساوق عادة مع الرمزية الإلهية؛ فالفطرة تتوجه إلى اللّـه بالعبادة، ومن هذه العبادة المخلصة نجدها تستلهم الرمزية الملائمة على هيئة خواطر دفعت إلى العقل الإنساني. فكأن الساحة واسعة أمام العقل الإنساني لكي يتأمل موضوعات الكون المحيط، ويمنحها رمزيتها أو مفاهيمها دون أن تتصادم مع مسميات إلهية أو تضم مضامين ومتغيرات لا تتسق مع المسميات الإلهية؛ فالعقل المؤمن المعتقد ليس هناك قيد على إبداعه للرمزية؛ لأن المعتقد الكامن في عقله سوف يشكِّل البوصلة الموجهة إلى التسمية المتسقة مع صحيح الدين؛ إذ على الإنسان أن يتفكر فيما أنزل اللّـه تعالى بحثًا عن هذه المفاهيم، ويلملم جزئياتها من هنا وهناك، حتى يتعرف على بنية المفهوم، وهو جهد عقلي يتعرف من خلال الوحي الإلهي على حدود المفهوم؛ لأنه موجود ومقدم له إما صراحة؛ أي مطروح أمام عقله في الوثائق الأساسية، أو ضمنا عليه أن يجتهد ليستكشف عناصره، وهو ما عرف بالاجتهاد(1)؛ حيث إننا نستطيع بقليل من التأمل والبحث الوصول إلى بنية المفهوم. فإذا اتخذنا مفهوم « العصبة » نموذجًا لذلك؛ فإننا نرمز بهذا المفهوم إلى الجماعة التي تضم عشرة أشخاص، وذلك بأن نجمع عناصرها من خلال « سورة يوسف ».

يضاف إلى ذلك المصدر الثالث لمفاهيم النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي، والذي يتمثل في تنوع عناصر الكون الذي خلقه اللّـه ويحيط بالإنسان. حيث يستطيع الإنسان أن ينشر هذه الرمزية التصورية على كل مكونات الكون **من خلال المزاوجـة أو تأسيس التفاعل بين مكونات ثلاث:**

الأول: كلام اللّـه المنزل، الذي سمى بعض الأشياء أو الموضوعات، والذي يمكن اعتباره مرجعية للقياس والاجتهاد.

والثاني: يتحدد العقل الإنساني الذي يمكن أن يعمل على ترميز أو إبداع المفاهيم وخلعها

---

(١) بتأمل الآيات القرآنية في سورة يوسف فإننا نستطيع التعرف على ما ترمز إليه مفهوم **العُصبة**، وهو المفهوم الذي يشير إلى عدد الأشخاص الذين لا يزيدون على عشرة، كما يمكن استنتاجها من قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ﴾ فالأب والأم اثنان، ويوسف وأخوه اثنان، ومن سجد ثلاثة عشر، بالإضافة إلى يوسف يكون المجموع أربعة عشر، فالإخوة هم الذين سجدوا والأب والأم « الشمس والقمر » فإذا أخرجنا يوسف وأخاه وأباه وأمه تصبح العصبة عددها عشرة أشخاص هم العصبة: ﴿ إِذْ قَالُوا۟ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [يوسف: ٨]، ﴿ قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُوا۟ بِهِۦ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَٰفِلُونَ ﴿١٣﴾ قَالُوا۟ لَئِنْ أَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّآ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ ﴾ [يوسف: ١٣، ١٤].

على الموضوعات والموجودات، وأمامه نموذج التسمية الإلهية، وإيداع هذه الرمزية لتيسير التعامل بها، مما يسهل العمران، وهو جزء من مهمة الاستخلاف، وفى هذا الإطار علينا أن نتأمل تضافر استخلاف الإنسان مع تعليمه التسمية.

والثالث: عالم الموضوعات الكثيرة التي تحتاج إلى الرمزية والتسمية، بعض هذه التسمية صدرت عن خالق الكون مباشرة، بينما البعض الآخر أو الباقي أصبح من مهام الإنسان بشرعية الاستخلاف.

وإذا كان اللّـه قد خلق الواقع الكوني متحركًا وليس ساكنًا متكشفًا، وليس ثابتًا - حيث الحركة إظهار لما هو كامن - فإن من شأن ذلك أن يؤكد على التغير باعتباره السمة الأساسية للواقع، وهو التغير الذي يتخذ طرح حقائق جديدة ومتغيرات جديدة على العقل الإنساني أن يستلهم كلام اللّـه، وشرعية الاستخلاف، أساسًا للتأمل العقلي للبحث عن رمزية أو مسميات جديدة لهذه المتغيرات الجديدة، شريطة أن تراعى الحدود والمعايير الإلهية في ذلك. فالإنسان هو الذي صاغ مفهوم « الأسرة » بعقله، وحتى يصبح هذا المفهوم إسلاميًّا، فعليه أن يخضع للمعايير الإسلامية، وهى المعايير التي تضع للمفهوم حدودًا معينة ومحددة، تخلع علية الطابع الأخلاقي أو المعياري الذي تقره المرجعية الإسلامية، وعلى أساس ذلك نستبعد أشكال الأسرة التي حاول التنظير الغربي حشرها في المفهوم « كالأسرة الناتجة عن زواج الشبيه » أو « أسرة التعايش » التي لم تتوفر لها شرعية الزواج، ومن ثم ففي تأسيس العقل المسلم لمفاهيم الموضوعات ورمزيتها، عليه أن يلتزم بالنموذج الإسلامي الموجه، وعلى هذا النحو تستند صياغة المفهوم إلى أركان ثلاثة - في حالة عدم وروده واضحًا في الوثائق الأساسية للإسلام المتمثلة في القرآن والسنة - هي مبادئ النموذج الإسلامي الموجه، والعقل المسلم، وعالم الموضوعات، وما غير ذلك تصبح مصادر ثانوية للمفهوم يمكن قبولها بشرط عدم الخلاف مع المرجعية الإسلامية.

٤ - مستويات السببية في التنظير الإسلامي:

لأن الكون الذي خلقه اللّـه تتوفر له قابلية الاستمرار، فقد كان من الطبيعي أن يزوده اللّـه بالطاقة أو القدرة الذاتية التي تضمن له عملية الاستمرار والفاعلية، بحيث تصبح عناصره مشاركة في توليد هذه الطاقة - بإذن اللّـه - وفق قواعد وقوانين محددة، ومن ثم

فالتساوق والاتساق والكلية خصائص أساسية لطبيعة الكون، وهو ما يعني الاعتماد المتبادل بين عناصر الكون، هذا الاعتماد المتبادل يشكل عناصر السببية كما يراها التصور الإسلامي، وإذا كنا قد عرضنا لفوضى أو عدم ثبات السببية في التنظير الغربي في نطاق علم الاجتماع، فإننا نحاول استكشاف طبيعة هذه السببية في الرؤية الإسلامية من خلال عدة أبعاد أساسية.

وللوهلة الأولى نجد أن التصور الإسلامي يرفض فكرة الحتمية في نطاق السببية؛ وذلك لأن القول بالحتمية يعني أن سببًا محددًا يؤدي حتمًا إلى النتيجة، وهو ما يعني الاستقلال عن إرادة اللّـه، ويعني كذلك امتلاك المادة لقدرة تسيير ذاتيٍّ بعيدًا عن إرادته. وإذا كان بعض العلماء الغربيين قد قالوا بفكرة الاستثناء التي أرجعوها لتدخل فاعلية قانون آخر غير القانون الذي يفرض حتمية العلاقة السببية، فإن التصور الإسلامي يرفض تصور الحتمية أو الجبرية للمادة؛ لأن في ذلك انفصالًا لها عن إرادة اللّـه، بينما في قدرة اللّـه إبطال هذه العلاقة السببية الحتمية. ونأخذ مثالًا على ذلك بخاصية الحرق والاحتراق؛ فالسببية المادية الظاهرية تؤكد على أن النار تحرق الأجسام، إلا أن تأمل هذا النمط من السببية يدفعنا إلى فاعلية قوى أخرى قادرة على إبطال هذه السببية، الفاعلية الأولى بإرادة اللّـه، فإذا كان اللّـه هو الذي أودع في النار قوة حرق الأجسام، وهو الذي أودع الأجسام خاصية الاحتراق بالنار، فإن من أودع هذه الخواص يستطيع سحبها منها، وهو ما تجلى في الواقعة الرمزية المتعلقة بسيدنا إبراهيم عليه السلام حينما أبطل اللّـه فاعلية حرق النار لجسده، ونستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿ قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَـٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ﴾ [الأنبياء: ٦٩، ٧٠]. وقوله تعالى: ﴿ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾ [الطلاق: ١]، والفاعلية الثانية: هي قدرة الإنسان المستخلف من اللّـه - والذي به بعض روحه - على إبطال العلاقة السببية؛ ولكن بوسائل أرضية وإنسانية وليست إلهية.

ويمكن أن نستكشف طبيعة العلاقات السببية في التصور الإسلامي من خلال ثلاثة مستويات: ويمكن أن يسمى المستوى الأول بـ: **المستوى الشامل أو الكلي للسببية**، ولنسمها بالسببية الكلية أو السببية الإلهية، فاللّـه خالق كل شيء، وهو ما يشكل نقطة البداية للعلاقات السببية بعد ذلك، أو ما يمكن أن نسميها بنقطة صفر العلاقات السببية؛ لأن في

هذه العملية تخلق أو تؤسس الموضوعات التي تسود بينها علاقات سببية؛ فاللّـه هو المؤسس والخالق لكل شيء، حيث يشير تعالى في كتابه الكريم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ٩٥ – ١٠٣]، وفي موضع آخر من كتابه الكريم يقول تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وهو ما يشير إلى أن القدرة الإلهية هي الخالقة لكل عناصر الكون، بإرادة كاملة وحرية كاملة بلا قيود مفروض عليها. وهذا النمط من السببية لا قدرة للإنسان أو أيٍّ من المخلوقات على إيقافه.

ويوضح اللّـه هذه السببية الأولى أو الكلية في عالم الإنسان والمجتمع حينما يشير إلى كليتها بغض النظر عن أسبابها الجزئية في كتابه تعالى بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥]. يعني أن اللّـه مصدر العلل والسببية جميعًا، وفي ذلك يرى العالم الإسلامي عبد الرحمن

ابن خلدون « أن أحوال العالم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة والانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار؛ فكذلك يقع في الآفاق والأفكار والأزمنة والدول، سنة اللّـه تعالى التي خلت في عباده »[١]. ويذهب الشيخ أبو حامد الغزالي إلى أن هناك أسبابًا أقوى من أن يدركها العقل؛ لأنها ناتجة عن قوة حاكمة للعقل الذي يعد إدراكه أقوى من إدراك المحسوسات، حيث يعبر عن ذلك بقوله: « فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر إذا تجلّى كذب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذب العقل في حكمه، وعدم تجلّي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته »[٢]، وإذا كانت هذه السببية هي التي تشكل المستوى الأعلى والكلي لكل العلاقات السببية، فإنها تشكل في ذات الوقت المرجعية التي ترجع إليها كل السببيات الأخرى، فالأخيرة موظفة أو مؤتمرة بالأولى.

وتشكل السببية الإنسانية المستوى الثاني أو الوسيط من السببية، وهى سببية يؤسسها الإنسان - بإذن اللّـه - باعتبار أن التصور الإسلامي يفرد مكانة محورية للإنسان؛ حيث استخلاف الإنسان، بل ومنحه بعض من روح اللّـه، ومن ثم منحه بعض كبريائه من خلال قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٣٤]. وعلى هذا النحو فالإنسان مفروض عليه أن يخضع للسببية الإلهية التي هي مرجعية كل شيء، وأن يؤسس بذاته سببية أحداث اجتماعية بها لا يتناقض مع الأسباب الإلهية، « فالمسلم يتعامل مع النواميس الثابتة، ويأخذ بالأسباب التي تتلاءم مع هذه النواميس الثابتة؛ لأنه مأمور بأن يأخذ بها »، وهو ما يعني أن على الإنسان أن يستثمر السببية الإلهية في تأكيد سببية أحداثه وواقعه.

وفى نطاق هذا المستوى من السببية يختلف التصور الإسلامي عن التصور الغربي، ففي التصور الغربي يفترض الباحث وجود العلاقة السببية بواسطة الصيغ الافتراضية المختلفة، فإذا تأكدت العلاقة السببية بثبات الفرص إيجابيًا، فإنه يكون - من وجهة نظره - قد حقق اكتشافًا علميًا، غير أن هذا الثبات للفرد قد يكون مرحليًا؛ حيث يثبت البحث العلمي اللاحق أنها لم تكن الحقيقة النهائية، وهناك كثير من العلاقات السببية التي كانت

---

(١) سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق (٢٠٠٦م)، حقيقة الألوهية، (ص١٨٩ - ٣٢٣).

(٢) علي ليلة: مشروعية بناء علم الاجتماع من منظور إسلامي، مرجع سابق، (ص ٢٣).

صحيحة في وقت معين وثبت زيفها بعد ذلك، إضافة إلى أن الباحث الغربي برغم صدق العلاقة السببية، فإنه لا يصل بها إلى درجة من اليقين النهائي لوجود هذه العلاقة.

على خلاف ذلك نجد أن الباحث من داخل التصور الإسلامي، يسعى باتجاه البحث في السببية المتعلقة بالوقائع الجزئية، المؤقتة والآنية، وإن كان لم يدركها إلا أن لديه المرجعية التي تتشكل من السببية الكلية، والتي توفر له التوجه العام، فإذا أدرك بعقله اتساق العلاقة السببية التي توصل إليها مع السببية الإلهية، فإنه بذلك يصل إلى درجة من اليقين في الحقائق العلمية التي لا يصل نظيره الغربي إليهما، بالإضافة إلى ذلك فإن السببية الكلية من منظور إسلامي على هذا النحو لا تمنع الباحث من البحث في أي اتجاه وفي أي مجال باستثناء تلك المجالات التي فرض اللَّه على العقل الإنساني أن يبحث فيها، مثل قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]. وقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۝٤٢ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ۝٤٣ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ۝٤٤ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا ۝٤٥ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓا۟ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا ﴾ [النازعات: ٤١ - ٤٦]. وما غير ذلك فالكون يشكل تفاعلًا مفتوحًا أمام الإنسان، عليه أن يبحث في أسباب إحداثه من غير قيد أو شرط، أو فرض مسبق، اللَّهم إلَّا الاحتكام إلى هذه المرجعية، زيادة على ذلك فإن اللَّه يوفر للإنسان السنن العامة أو السببية الكلية لكي تساعده وتشكل هدايته في البحث عن الأسباب الأرضية الواقعية والاجتماعية.

ويمكن أن نسمي المستوى الثالث من السببية بـ: **السببية التفصيلية أو السببية المادية،** وهي السببية التي تحكم تفاعلات عناصر الكون من الحيوانات والهوام والجماد، والتي تيسر تفاعل عناصر الكون بما يضمن استمرار الحياة، وبما يساعده على استمرار الإنسان فيها وأداء دوره في إطارها وفى تطويرها - بإذن اللَّه - وفى ذلك يقول اللَّه تعالى في كتابه الكريم: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٨ أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٧٩ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَـٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَـٰثًا وَمَتَـٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ۝٨٠ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَـٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَـٰنًا

وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴿٨١﴾ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٢﴾ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [النحل: ٧٨-٨٣]. وفى موضع آخر يقول تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴾ [النبأ: ٦ - ١٦]. وهو ما يعني أن هـذه العناصـر خلـقها اللّـه لتكون وسائل لإشباع حاجات الإنسان، وهى لا تؤدي أدوارها إلا من خلال ارتباطها مع بعضها البعض في شبكة من العلاقات السببية، التي على الإنسان - وهو يعمر الأرض ويقيم العمران في المجتمع - أن يأخذ هذه السببية في اعتباره، حتى يصل بفاعليتها إلى حدها الأقصى، وهو الحد الذي خلقها اللّـه عليه؛ فعليه أن يعود بهذه العلاقات السببية أو بأطرافها إلى الحالة التي خلقها اللّـه عليها أو أرادها لها.

فإذا تأملنا هذه المستويات السببية التي أشرت إليها في فاعليتها أو في علاقتها ببعضها البعض، **فإننا سوف نصل إلى مجموعة من الملاحظات الأساسية:**

أول هذه الملاحظات أن السببية الكلية تتشكل من سنن الكون ونواميسه الأساسية التي خلقها اللّـه، وهي التي تشكل بداية السببية، وعلى كل مستويات السببية الأدنى « السببية الإنسانية » و « السببية المادية » أن تسعى للاتساق معها، وإلا حدث الانحراف والخراب في الأرض، ثم إن هذه السببية الكلية هي السببية المنظمة لوجود الكون وحركته، وفاعليتها تطغى على أية سببية أخرى، توقفها أو تطلق عقالها، ومن ثم فهذه السببية هي التي تحدد السببية الضابطة لإيقاع الحياة الإنسانية، وكذلك السببية المنظمة لعلاقة عناصر الكون والمجتمع مـع بعضها البعض، بما يساعد على استمرار الحياة وإشباع حاجات الإنسان خـليفة اللّـه فـي الأرض.

وتتحدد الملاحظة الثانية في مقابل ذلك، فإننا نجد أن المستويات السببية الأدنى « السببية الإنسانية » و « السببية المادية »، تحقق أقصى فاعلية إيجابية لها من خلال الاتساق مع السببية الكلية الأعلى، كما تتردى إلى أدنى إنجاز لفاعليتها أو أدائها إذا هي خالفت هذه

السنة الكونية، فإذا انحرفت يتحدد دور الإنسان المأمور بها بأن يردَّها إلى جادة اتساقها وإلا حدث خراب في حياة الكون والمجتمع، فإذا لم يستطع الإنسان القيام بهذا الدور فإن الإرادة الإلهية أو السببية الكلية قادرة على إرجاع الأمور إلى أوضاعها الصحيحة، وفى هذا الإطار فليس بمقدور « السببية المادية »، ولا « السببية الإنسانية » الأعلى منها التأثير في فاعلية السببية الكلية أو الانفصال عنها.

وتتحدد الملاحظة الثالثة في أن الأشكال أو المستويات الثلاثة من السببية هدفها الأساسي حفظ الكون، وإشباع الحاجات الأساسية للإنسان، وأن الإنسان بوصفه العنصر العاقل ذا الإرادة الفعالة في المجتمع، عليه أن يدفع كل الأحداث والتفاعلات السببية سواء على مستوى الوجود الطبيعي المحيط به، أو على مستوى المجتمع، باتجاه الاتساق مع الإرادة الإلهية والسنن التي وضعها اللّـه، ويصبح الإنسان في أكثر حالاته فعالية إذا هو استخدم عقله في الاتجاه الذي يريده اللّـه له، وإذا هو أكد عبوديته، وإذا ذكَّى فطرته وارتقى بها إلى مستوى يساعد على التطابق والتوافق مع السنن الكونية.

وتشير الملاحظة الرابعة إلى أنه إذا كانت القضايا تتشكل من المفاهيم التي تشير إلى متغيرات واقعية معينة بينها علاقات سببية، فإن الملاحظة المنهجية التي نحاول الإجابة عليها، تتعلق بالعلاقة بين قضايا النموذج النظري أو النظرية، وبين الواقع الاجتماعي الذي تحاول النظرية فهمه بهدف توجيهه، بما يتسق مع المبادئ أو المقولات الأساسية للنموذج أو النظرية. **ونفترض مبدئيًا أن هذه العلاقة يمكن أن تتحقق من خلال ثلاث حالات.**

- **في الحالة الأولى:** نجد أن التفاعلات الواقعية تجسد مضامين قضايا البناء النظري، ومن ثم تؤكد على صدق القضايا النظرية، وأيضًا على حقيقية تفاعلات الواقع.

- **وفى الحالة الثانية:** قد يطرح الواقع متغيرات جديدة ليست قائمة في القراءة الظاهرة لقضايا البناء النظري، وحينئذ فإن علينا إعادة تأويل قضايا البناء النظري، أو بذل الجهد لاستكشاف طبقات جديدة من المعاني، من خلال التجديد المستند إلى الاجتهاد والقياس تغطى التغيرات أو المتغيرات المتجددة في الواقع.

- **وفى الحالة الثالثة:** فإننا نسعى إلى استكشاف مضامين القضايا في الواقع، وما يحدث

فيه من تفاعلات، فمن شأن ذلك أن يزيد أو يعمق يقيننا بالمقولات، لنستدعي الطبقات المتجددة لمعانيها ومضامينها من خلال التأويل الإنساني؛ لتساعدنا في التنبؤ العلمي بحركة الواقع الذي لم يتحقق بعد، ذلك كل ما يقع على قاعدة أساسية ومحورية، وهو انتفاء التناقض بين مضامين المقولات النظرية وتفاعلات الواقع - في حالة اكتمالها؛ لأن ثمة تطابقًا بين مضامين المقولات النظرية وتفاعلات الواقع - في حالة اكتمالها؛ حيث يصدر الجميع من مصدر واحد هو اللّـه الخالق لهذا الكون بكل ما فيه.

***

ثالثًا: مقولات النموذج النظري في التصور الإسلامي

حسبما أشرت، يتكون بناء النظرية من مجموعة من القضايا أو المقولات؛ حيث تشير هذه المقولات إلى العناصر أو المقومات التي تشكل بناء المجال التي تجرده النظرية. والمجال الذي نحاول استكشاف نموذج نظري أو نظرية اجتماعية من داخل التصور الإسلامي بشأنه هو المجتمع، وإذا كانت العناصر أو المقومات التي تشير إليها النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي ليست ساكنة، ولكنها في حالة من الفاعلية، فإن المسكوت عنه في هذه الصياغة: أن لهذه العناصر وجودها الثابت والمحدد، والذي ثبتناه تعسفيًّا على هذه الصفحات حتى نستطيع إدراك طبيعة هذه المكونات، ثم نسعى بعد ذلك لتحديد اتجاه فاعليتها بما يحقق عمران المجتمع، وتحقيق مجد اللّـه في أرضه، وفى اعتقادنا أن تحديد هذه المعوقات أو العناصر، هو تحديد متدرج، يعكس نفس التدرج الذي عرضنا له في طبيعة مصادر المفاهيم أو مستويات السببية في التصور الإسلامي، يضاف إلى ذلك أنه إذا كانت النظرية الاجتماعية الغربية تذهب إلى أن كافة قضايا النظرية الاجتماعية والمتغيرات التي تشير إليها ذات طبيعة افتراضية، ومن ثم فهي خاضعة في جملتها للبحث والدراسة الواقعية، أو حتى المنطقية لتحديد مدى صدقها أو زيفها، فإن الحال مختلف في النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي، فهناك بعض المقومات التي يمكن أن نقبلها كمعطاة، غير قابلة للاختبار إلا عن طريق التأمل لفاعلية تأثيرها في الوجود أي الكون المحيط بنا؛ فاللّـه والقدرة الإلهية كمقوِّم في التصور الإسلامي غير قابل لذلك، أولًا لأن عبودية الإنسان الشاملة وفطرته السليمة تمكنه من الإدراك العقلي لفاعليته وتأثيره وقدرته، بحيث يجعل العقل خارج دائرة التعامل بمنطق إثبات الوجود، وبذلك تعد هذه الخاصية إحدى خواص النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي، التي ليس من الضروري أن تحاكي في حدودها وطبيعتها النظرية الاجتماعية الغربية. ويضاف إلى اللّـه كمقوِّم في بناء التصور

الإسلامي، بعض العناصر التي حددتها القدرة الإلهية باعتبارها خارج نطاق فاعلية وقدرة العقل الإنساني، وهى بعض العناصر التي حددها اللّـه في كتابه الكريم، كبداية الحياة ونهايتها، والروح، وتوقيت الساعة، وذلك إما لأنها فوق إدراك العقل الإنساني، أو لأن المعرفة بها قد تضر بالعمران البشري، واتجاه الإنسان الإيجابي نحوه، أو لأن المعرفة بها ليس لها نتائجها أو آثارها على حياة الإنسان في المجتمع[١].

بينما هناك نمط آخر من العناصر أو المتغيرات في التصور الإسلامي يمكن إدراكه عقليًا ومنطقيًا، وإن كان بمنطق مختلف غير منطق النظرية الغربية. فالمقوم الحاكم في النظرية الغربية هو العقل والواقع، فاستنادًا إليها يتحدد صدق القضية أو الفرضية، ومن ثم فقد أشرنا في تحليلنا لبنية النظرية الغربية إلى الصدق المنطقي والصدق الواقعي؛ حيث يختبر الباحث القضية بعقله فتمتلك نصف الصدق، ثم يختبرها اختبارًا واقعيًا وتجريبيًا فيتحقق للقضية ما يمكن أن يسمى بالصدق الواقعي[٢]. على خلاف ذلك **فإننا نجد في النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي ثلاثة مستويات من البرهنة أو المحاجة:**

المستوى الأول: التأمل العقلي للكشف عن وجود الشيء بآثاره، بحيث يشير اتساق هذه الآثار على وجود الشيء، فإذا كان النبات يتنفس ثاني أكسيد الكربون ويخرج الأوكسجين، وإذا كان الإنسان والحيوان يتنفس الأوكسجين ويخرج ثاني أكسيد الكربون، فمعنى ذلك أن هناك اتساقًا وتكاملًا في حده الأقصى، وأن ليس هناك مصادفة وأن قوة قادرة مبدعة هي التي صنعت هذا الاتساق الذي نشاهده ونتأمله؛ حيث تشير النتائج والآثار إلى القوة المنتجة لها.

بينما يسعى **المستوى الثاني** من البرهنة إلى **استكشاف وجود وفاعلية المبدأ**، وإذا كانت الرؤية الظاهرية المتسرعة لم تكشف عن **وجود علاقة بين المبدأ ومدى تجذره في الواقع**، فإن ذلك يعد دافعًا للباحث لمزيد من البحث حتى يكشف طبيعة الحقيقة الصادقة في الواقع، تلك التي تتسق مع رؤية المبدأ، وقد فعل ذلك عالم الاجتماع هربرت سبنسر، حينما تحدث عن مبدأ التطور في النظرية الغربية، وأوصى الباحث أن يستكشف وجود هذا المبدأ في

---

(١) نفس المرجع، (ص ١٩).

(٢) علي ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع مرجع سابق، (ص ٨٣).

واقع الكون المحيط وفي المجتمع. وقد أشار اللّه تعالى في كتابة الكريم بقوله: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣]، وفى موضع آخر من الكتاب الكريم بقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج: ٤٦]؛ حيث ينبغي أن يتجه الباحث إلى التعرف على مدى تكشف الواقع عن وجود المبدأ، أو يعمق إدراكه لطبقات المبدأ حتى يدرك الطبقة التي تصور حركة الواقع، وفى نطاق هذا المستوى قد لا يتوقف الأمر عند التأمل العقلي باعتباره هو الذي يقود البرهنة؛ إذ أنه من الممكن بالإضافة إلى ذلك أن يعمل الباحث وفق المنطق التجريبي لاكتشاف الحقائق المتصلة بأيٍّ من مستويات الحقائق أو السببية - باستثناء المستوى الأول - وقد يبذل جهدًا ليحدد طبيعة علاقتها بالمبدأ. أو يجري التجارب ويصل إلى الحقائق التي يؤدي تراكمها إلى بروز وجود المبدأ وتجسده، وفى كل ذلك فهو موجه بمرجعية المبدأ أو بمرجعية أشمل هي مرجعية التصور الإسلامي.

على هذا النحو نستطيع القول بأن النموذج النظري أو النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي هي التي يمكن أن توجه الباحث في أدائه العلمي، ذلك يعني أن هذا النموذج أو النظرية يستند بناؤها إلى المقومات الأساسية التي نعرض لها وهى: اللّه والإنسان وبناء وعمران المجتمع، الذي يتحقق بحسب مقاصد الشارع، غير أننا قبل أن نعرض لهذه المقومات من الضروري أن نشير إلى أنه يوجد بين هذه المقومات تفاعلات، تنتقل عبر شبكات تنقل الطاقة والفاعلية من مقوم إلى آخر، فالطاقة الإيجابية المبدعة تنتقل من اللّه إلى الإنسان ثم إلى المجتمع، وهذه المقومات يمكن تصنيفها من ناحية أخرى إلى مقومات فاعلة، ومقومات مفعول بها، ووسائل لتحقيق الفاعلية، فاللّه فاعل له قدرته الإلهية الشاملة، والإنسان فاعل في حدود ما حدد اللّه له من مجالات، وخاضع في فعله للإرادة الإلهية، والإنسان فاعل هو قادر على تحمل عبء استمرار الحياة في المجتمع وعمرانه، وسائله في ذلك المال والبشر، بحيث يذكرنا هذا التصنيف الثلاثي للمقومات بمقاصد الشارع الخمسة وهى: الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ حيث نجد لهذه المقاصد مكانتها في بناء النموذج النظري أو النظرية الاجتماعية المنطلقة من تصور إسلامي، ونعرض في الصفحات التالية لكل مقوِّمٍ من هذه المقومات في خطوطها العامة وليس التفصيلية.

١ - اللّـه بوحدانيته خالق الكون بما فيه المجتمع:

وتعد وحدانية اللّـه هي المقولة الأساسية التي ينبغي أن يستند إليها النموذج النظري أو النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي. وذلك باعتبار أن اللّـه هو القوة الواحدة المدبرة لأمر الكون والمجتمع، والذي ينتقل تأثير فاعليته إلى الإنسان خليفة اللّـه في الأرض، ثم إلى المجتمع الذي يعمل وفق تعاليمه التي وردت في قرآنه وسنة رسوله، وقد أكد على هذا المقوم غالبية الرسل؛ إذ يقول اللّـه تعالى في كتابه الكريم: ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ إِنَّنِي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ ﴾ [هود: ١، ٢]. وينبه إلى هذه الوحدانية سيدنا يوسف في القرآن بقول اللّـه تعالى: ﴿ يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ۝٣٩ مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [يوسف:٣٨، ٣٩].

كما يؤكد اللّـه على وحدانيته في كتابه الكريم بقوله تعالى: ﴿ لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَۚ وَمَن يَسۡتَنكِفۡ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَيَسۡتَكۡبِرۡ فَسَيَحۡشُرُهُمۡ إِلَيۡهِ جَمِيعٗا ﴾ [النساء: ١٧٢]، وقوله تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤]. ويقول تعالى: ﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ﴾ [الأعراف: ٥٩]، ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمۡ هُودٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ [الأعراف: ٦٥]، ﴿ وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلۡتُهُۥ فَقَدۡ عَلِمۡتَهُۥۚ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ۝١١٦ مَا قُلۡتُ لَهُمۡ إِلَّا مَآ أَمَرۡتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۚ وَكُنتُ عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا مَّا دُمۡتُ فِيهِمۡۖ فَلَمَّا تَوَفَّيۡتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ﴾. [المائدة: ١١٦ - ١١٨].

والتأكيد على حقيقة الإله الواحد الخالق لهذا الكون والضابط لإيقاع فاعليته وتفاعله يشير إلى أن القاعدة الأساسية للتدين هي الإيمان بالوحدانية، وهي المقولة التي تؤكد أن اللّـه هو القوة الخالقة لهذا الكون والمتحكمة فيه؛ ولذلك فإنه من الطبيعي أن

تكون منظومات القيم المتضمنة في الدين، هي التي تشكل أساس ثقافة المجتمع وقيمه، ومن ثم يصبح الدين - وهو أحد المقاصد الخمسة - والذي يتشكل - إلى جانب توحيد اللّـه وتأكيد وحدانيته - من منظومات القيم التي تحدد جميعها سلوك البشر في مختلف المجالات الاجتماعية، بما يعمق ارتباط الإنسان في المجتمع باللّـه ودينه، بحيث تصبح هذه القيم - مخافة اللّـه وتقواه - هي المنظمة للحياة في المجتمع، إلى جانب كونها التي تشكل قاعدة الثقافة في المجتمع، وهو ما يعني أنه إذا انتشرت بعض الانحرافات في منظومات القيم، فمن الضروري لتصحيح الثقافة أو إعادتها إلى مادة الصواب أن تكون القيم الدينية هي المعايير الموجهة إلى ذلك، وليست أية معايير أخرى، وذلك يرجع إلى أنه إذا تأكد لنا أن عناصر المجتمع متساوقة ومتكاملة بطبيعتها، فإن هذا التساوق والتكامل إذا لم يتفاعل ويتحقق استنادًا إلى منظومة قيمية دينية حاكمة، فإن ذلك من شأنه أن ينشر الفوضى في المجتمع، وبذلك تفرض النظرية الإسلامية استنادًا إلى هذه المقولة إعادة التجديد المرحلي للثقافة المسيطرة في المجتمع قيمًا وسلوكًا بحيث يعود إليها التزامها بمنظومة القيم الدينية.

بالإضافة إلى أن التأكيد على الوحدانية، وبأن اللّـه هو مصدر القيم التي على أساسها يتعامل البشر مع بعضهم البعض، من شأنه أن يلغي مقولات كثيرة في علم الاجتماع. وهي المقولات التي أبعدت الدين عن أن يكون مصدر القيم؛ حيث نجد أن الماركسية مثلًا تؤكد على أن الثقافة والقيم ترتبط بنمط الإنتاج السائد في المجتمع، أي بنوعية الحياة الاقتصادية، كما ترفض ما يذهب إليه عالم الاجتماع إميل دوركيم من أن المجتمع يعد مصدرًا لقيم البشر الذين يعيشون في إطاره؛ حيث إن التأكيد على نوعية الحياة الاقتصادية كمصدر للقيم، أو التأكيد على أن المجتمع هو مصدر هذه القيم، من شأنه أن يفرض القناعة بطبيعية واعتيادية التغير في المعايير والقيم طالما أن أنماط الإنتاج متغيرة، أو أن حالات المجتمع متغيرة كذلك، وهى التغيرات التي قد تؤسس ثقافة تقرُّ حالات منحرفة للوجود الإنساني، مثال على ذلك تأكيد المجتمع كما تتصوره الماركسية على أن الاغتراب والاستقلال والصراع هي الحالات القاعدية للوجود الاجتماعي، أو تأكيد الثقافة في بعض المجتمعات على بعض السلوكيات الانحرافية - كالزواج بالشبيه رجل برجل، وامرأة بامرأة - باعتبارها سلوكيات معتادة ومقرة اجتماعيًا، ومن ثم فالتأكيد على أن دين اللّـه

الواحد، هو مصدر هذه القيم سوف يحمي المجتمع من الانحراف أو القبول بسلوكيات منحرفة؛ لأن معايير الدين ومنظوماته القيمية سوف تكون واضحة أمامه[(١)]. كما يفيد التأكيد على الوحدانية والدين المعبر عنها، في تطوير وطرح جديد للأسلوب الذي تنظم به الثقافة ومنظومات القيم المتضمنة فيها للتفاعل الحادث بين البشر في المجتمع. فعلى حين تذهب النظرية الغربية إلي أن الثقافة والقيم السائدة في المجتمع هي التي تشكِّل صيغة التوقعات المتبادلة بين الإنسان والآخر، بحيث يصبح الآخر أو الآخرين من البشر هم المرجعية على فعل الفاعل، على خلاف ذلك فإننا نجد أن النظرية الإسلامية تؤكد على أن « اللّـه » باعتباره الخالق الواسع العلم المحيط (Generalized Other)، هو الذي يحدد منظومات قيم دينية القيم والمعايير والأفعال والسلوكيات التي ينجزونها التزامًا البشر. ومن ثم نجد أن أفعال البشر وسلوكياتهم، محكومة بعلم اللّـه المسبق من الإنسان الخير والمؤمن والمعتقد، وحسب هذا العلم المسبق من اللّـه وفعل الإنسان يكون الثواب والعقاب، بالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان في فعله محكوم بتوقعات الآخر الإنسان التي تستند إلى قيم ومعايير مشتقة من الدين؛ وهو ما يعني بالتالي أن مخالفة الإنسان لتوقعات الآخر هي مخالفة لحالة الاجتماع الذي يشارك فيها الإنسان مع الآخرين، إلى جانب ذلك فإنه إذا تربى الإنسان ونشأ تنشئة دينية، فإن من شأن ذلك أن يساعد على تنمية أو بناء ضميره الداخلي المشتق أيضًا من قيم الدين الذي ارتضاه الإله الواحد، بحيث إنه إذا انحرف في أفعاله، فإنه من الطبيعي أن يعاني وخزَ الضمير وعذابه، فكأن الإنسان في المجتمع حسبما تذهب النظرية الإسلامية في نطاق مقولة التوحيد محكـوم في سلوكه بضوابط ثلاثة، هي تحديد اللّـه لسلوك الإنسان حسبما تذهب قيم الدين، وتوقعات الآخر في المجتمع المتدين، وضميره الداخلي الذي تربى على قيم الدين ومعاييره.

بالإضافة إلى ذلك فإن تأكيد التصور الإسلامي على الوحدانية.يقدم تفسيرًا آخر لتصور الديانات البدائية كما تقول بذلك النظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية الغربية. حيث ترى هذه النظريةُ أن الدين بالنسبة للمجتمع حسبما يذهب عالم الاجتماع ماكس

---

(١) لا يعني ذلك الجمود على تفسيرات دينية جامدة للدين تختلف مع طبيعة وتثبيت الحياة، مع أن دين اللّـه يدعو إلى الإيجابية والحركة، ولكن يعني في المقابل استكشاف المعاني الدينية الملائمة للواقع المتجدد، والكامنة أو المختزنة في مضامين النص الديني، فقد تحتاج إلى التأمل والبحث والإدراك لبعضها.

فيبر يشكّل شجرة تتطور عبر الزمن، وفى كل مرحلة يظهر فرع جديد دين جديد، إضافة إلى أن كل جماعة هي التي تبتدع دينها. وهذه النظرية تعامل تدين الإنسان على قاعدة واحدة، بغض النظر عن كونها ديانات وثنية أم توحيدية. في هذا الإطار يرى التصور الإسلامي أن اللّـه الواحد الذي خلق هذا الكون، هو الذي بإرادته أوصى بالدين لهداية البشر حتى تتأسس حالة العمران البشرى وتستقيم. فإذا انحرف البشر عن قيم الدين التي أمر بها اللّـه، وسقطوا في أسر الوثنية والشرك، فإن اللّـه يوصي بدين جديد لهدايتهم من جديد، ومن الطبيعي أن يراعي الدين الجديد حالة البشر ومتطلبات حالة الاجتماع ونوع الهداية المطلوبة، ومن هنا اختلاف تأكيد الأديان على جوانب معينة، تأكيدًا لذلك فإننا إذا حللنا الرسالات الربانية، فسوف ندرك أن مساحة المشترك بينها أوسع كثيرًا من مساحة المختلف، فجميع الأديان صدرت عن مصدر واحد أو إله واحد.

وفى النهاية فإن التأكيد على وحدانية اللّـه يعني تعميق عبودية الإنسان للّـه وحده؛ لأن اللّـه هو المحيط به من كل اتجاه. تأكيدًا لذلك يقول اللّـه تعالى في كتابة الكريم: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾ هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ ﴿١٢﴾ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٠- ١٣]، ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنعام: ١٧]، ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢]، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ١٧]، بحيث تعني هذه الوحدانية القوية والقادرة على كل شيء، في مواجهة الإنسان العاجز في مواجهة هذه القوة، إلى دفع الإنسان بالكامل إلى الاعتماد على اللّـه والعبودية التامة له، وإلى السعي في الحياة وإنجاز الأفعال، وهو يدرك أنه مراقب من كل اتجاه، إضافة أنه يقلل من نظرة تقدير أي قوى إنسانية تستهدف قهره، الأمر الذي يدفعه إلى الثقة بذاته وتأكيد إيجابيته نحو الحياة والعمل في إطارها بما يرضي اللّـه.

٢ - الإنسان مستخلف في إعمار المجتمع:

أشرت في الصفحات السابقة إلى تقديم اللّـه للإنسان على كل مخلوقاته، وقد تجلّى هذا التقدير من خلال مظاهر كثيرة أبرزها اثنان:

الأول: يتمثل في استخلاف الإنسان في الأرض والمجتمع، وهو شرف لم يمنحه أيًّا من مخلوقاته، ثم هو استخلاف مباشر بعد استكمال اللّـه خلق السموات والأرض، وفى ذلك يقول اللّـه تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٩، ٣٠].

أما المظهر الثاني: لتقدير اللّـه للإنسان فيتمثل في تسخير الكون له، حتى يستطيع بملكاته تأسيس ونشر العمران في الأرض والمجتمع، وفى ذلك يقول اللّـه تعالى في كتابة الكريم: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٥﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَكَفُورٌ ﴾ [سورة الحج: ٦٥، ٦٦]، ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ [فاطر: ٢٧، ٢٨]، ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ ﴾ [ق: ٦ - ١١]. وذلك يعني أن اللّـه خلق الكون بكل مخلوقاته بما في ذلك الإنسان، واختار الإنسان خليفته هو الذي يملك بعضًا من روحه وإرادته.

على هذا النحو، فإننا نجد أن الإسلام يؤكد على العلاقة بين الإنسان واللّـه، وذلك على عكس النظرية الغربية التي ترى الإنسان في نطاق الطبيعة، لا علاقة له باللّـه ولا بعالم ما وراء الطبيعة؛ حيث دار الجدل الدائم في إطار النظرية الاجتماعية الغربية حول العلاقة

بين الإنسان والمجتمع، وتأرجح الجدل بين التأكيد على الإنسان باعتباره هو الذي أسس المجتمع كما ذهب إلى ذلك عالم الاجتماع هربرت سبنسر، الذي رأى أن المجتمع هو نتاج لتجمعات الأفراد وإبداعاتهم(١). وإيميل دوركيم الذي رأى أن المجتمع هو الذي يشكل الإنسان الاجتماعي « الشخصية » وأن الإنسان من وجهة نظره يولد ولادتين: ولادة طبيعية: من نصيب الطبيعة حيث يولد الإنسان كما تولد كل الكائنات، وولادة اجتماعية: حينما يتشكل اجتماعيًا وثقافيًا ليصبح صورة لطبيعة المجتمع الذي يعيش فيه.

وتعد الإرادة أحد الأبعاد الأساسية للإنسان، وذلك مشتق من خلافة الإنسان للّـه في الأرض، وإذا كان اللّـه صاحب إرادة كاملة، فإن الإنسان يصبح بالتالي صاحب إرادة خاضعة، فهي إرادة محكومة بإرادة اللّـه التي تحيط بها، تدعمها أو تحدد حدودها، وما دام الإنسان صاحب إرادة، فإن مساحة الإرادة تتوازن مع مساحة المسؤولية، وهي مسؤولية محتمة ومفروضة لا يستطيع الإنسان الفكاك منها، وسوف يحاسب علي إساءة تفعيل المسؤولية، كما أنه سوف يثاب علي حسن وكفاءة استخدامه لها، وفي هذا النطاق يؤكد الإسلام علي المسؤولية الفردية، فكل فرد مسؤول عن أعماله مسؤولية تامة، وليست هناك خطيئة موروثة. **هذه المسؤولية تستند إلي ثلاثة مرتكزات أساسية:**

الأولى: هي تحرر الإنسان المؤمن بعقيدة التوحيد من الخوف المهين من السلطة الدنيوية، ورفع الإنسان إلي مقام العزة التي يقول فيها تبارك وتعالي: ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [المنافقون: ٨].

وتتمثل الركيزة الثانية في استناد هذه المسؤولية إلي العقل، وقد أكد الإسلام على العقل وجعله من المقاصد الضرورية الأساسية التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا، وهذه المقاصد الضرورية هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وتؤكد الركيزة الثالثة على أن المسؤولية الفردية لا تقوم إلا علي أساس من حرية الفرد واطمئنانه إلى حقوقه في الأمن على نفسه وعقله وماله.

في مقابل ذلك فإن هذه الإرادة التي يؤكد عليها التراث الإسلامي باعتبارها أحد الخواص الأساسية للإنسان، يقف منها التراث الغربي موقفًا سلبيًا، حيث يرى أن

---

(١) L. Coser: Op, cit, p. (173).

الإنسان مختزل الإرادة في نطاق المجتمع وفيما يتعلق بهذه المقولة نجد أن التراث السوسيولوجي الغربي يقدم مواقف متباينة، فمثلًا نجد أن كارل ماركس يرى أن الإنسان مسلوبة إرادته بفعل عملية الاغتراب، التي تجعل الفعل الإنساني ليس إراديًا، ولكنه فعلٌ حتمي تفرضه ظروف العمل والحياة في نطاق النظام الرأسمالي، ويتسع افتقاد الإرادة ليشمل البورجوازي والعامل على السواء، بل إننا نجد أن الإنسان في المجتمع الرأسمالي - حسبما يذهب ماركس - يعمل أحيانًا بما يناقض ذاته وإرادته. وتضيق مساحة اللحظة التي يستعيد فيها الإنسان إرادته من خلال الثورة وتحقق المجتمع الاشتراكي، وهي اللحظة التي وإن نظر لها ماركس إلا أنها لم تتحقق واقعيًا[١].

وإذا كان عالم الاجتماع الألماني « ماكس فيبر » يسلم بأن للإنسان إرادته، وهو التسليم الذي مكّن الإنسان من بناء الرأسمالية المعاصرة استنادًا إلي قيم وقناعات دينية، غير أنه رأى بالإضافة إلى وارنر سومبارت أنه بمجرد اكتمال بناء النظام الرأسمالي، فإننا سوف نتحول جميعًا إلى مجرد تروس صغيرة في الآلة الرأسمالية الكبيرة[٢]، ويتطرق بهذا الموقف إميل دوركيم الذي جعل « الشخص » من خلق المجتمع، فهو الذي يشكله، فهو الذي أكد « أن للمجتمع حاجات وما نحن إلا أدوات لإشباع هذه الحاجات »، وهو ما يعني انتفاء الإرادة الإنسانية بصورة تامة ومؤكدة[٣]، ويتطابق مع ذلك تأكيد عالم النفس سيجموند فرويد الذي نظر إلي القيود على الإرادة الإنسانية باعتبارها المدخل إلي بناء الحضارة، فهو القائل: إن بناء الحضارة يحتاج إلى قدر من الكبت والقهر الإنساني[٤].

وإذا كان الإنسان خليفة اللّـه في الأرض، وإذا كانت مساحة المسؤولية والإرادة المسلم بها من اللّـه واسعة، فإنه اتساقا مع ذلك فإننا نجد أن اللّـه قد خلق الكون للإنسان ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية علي السواء، وإذا كان اللّـه قد سخر هذا الكون للإنسان، فإن على الإنسان أن يقف منه موقفًا إيجابيًا. فقد قال تعالى: ﴿ وَاذْكُرُوٓاْ إِذْ

---

(١) Ibid, P. (211).

(٢) Max Weber: Op, cit, (p. 215).

(٣) Durkheim, E: The Division of Labor in Society, translated. y: George Simpson, New York, The Free Press, (1966), (p. 73).

(٤) قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٨٠م، ٩١).

جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف: ٧٤]، ويرى العالم الإسلامي « عبد الرحمن بن خلدون » أن اللَّـه قد خلق البشر ليتعاونوا في إعمار الكون. فهو يذهب قائلًا وهو يتحدث عن التعاون بين البشر في إعمار الكون: « فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه اللَّـه عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا يحصل له أيضًا دفاعٌ عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك على مدى حياته، ويعطل نوع البشر، وإذا كان التعاون حصل له القوة للغذاء والسلاح للمدافعة، وتحت حكمة اللَّـه في بقائه، وحفظ نوعه، فإن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده اللَّـه من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعًا لهذا العلم »[1].

وحتى يستطيع الإنسان إنجاز مهمة الخلافة فقد زوده اللَّـه بثلاث آليات تساعده في تأكيد إرادته وثقته بنفسه، كما تدعم قدرته على بناء العمران. وهى العقيدة والعقل والفطرة، باعتبارها آليات ثلاث تزيد من تمكين الإنسان في الأرض، وهو التمكين الذي يعد مدخلًا للارتقاء بالعمران، إضافة إلى أن هذه الآليات الثلاث تؤكد إرادته واستقلاله وثقته بذاته.

وفيما يتعلق بالآلية الأولى وهى العقيدة، فقد أشار اللَّـه تعالى في كتابه العزيز إلى أهمية العقيدة في حياة الإنسان في مواضع كثيرة؛ إذ قال تعالى: ﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ۗ قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾ قُلْ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٦﴾ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٤-١٨]، ﴿ وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴿١٦﴾ لِّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِۦ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ﴾ [الجن: ١٦، ١٧]، ﴿ وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُۥ ۖ ﴾

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار العودة، بيروت، (١٩٩٦م)، (ص ٣٣).

[هود: ٣]، ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [الأعراف: ٩٦]، ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ۚ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة: ١٠٠]، وهو ما يعنى أن الإيمان والاعتقاد إلى جانب أنه يدفع الإنسان إلى عمران الأرض والارتقاء بالمجتمع كما أمر اللّـه، فإنه يشكل إلى جانب ذلك قيمة مضافة للإنسان، حسبما تذهب نظريات رأس المال الديني؛ حيث يصبح المزيد من التدين رأسمال جديد، يضاف إلى رأس المال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وبذلك يصبح التدين موردًا اقتصاديًّا من موارد تأسيس العمران.

ويعتبر العقل هو الآلية الثانية التي خاطب اللّـه الإنسان بشأنه كوسيلة لتعميق اعتقاده وإيمانه، وأيضا كوسيلة تفكرية تفتح أمامه الآفاق للارتقاء بأوضاع المجتمع. ويمتلئ القرآن الكريم بالآيات الكثيرة التي تدعو تارة إلى تأمل الكون المحيط بنا حتى نزداد إيمانًا بقدرة اللّـه وعظمته، وتارة أخرى يحدثنا عن العلم، وأن اللّـه يحترم العلماء، ويرفعهم درجات؛ لأن العلم والمعرفة يساعدان على كشف طبقات الواقع أو كشف طبقات المعاني في كلام اللّـه وآياته، لتتطابق حقائق المعاني وحقائق الواقع، في هذا الإطار يعتبر العقل آلية للارتقاء بالذات الإنسانية من ناحيتين:

الأولى: أن مزيدًا من التعقل والمعرفة يزيد من قدرتنا على إدراك قدرة اللّـه، ومن ثم يزيد من إيماننا واعتقادنا، ومن ثم يضيف لنا قيمًا تولدت عن عمق الاعتقاد هي رأس المال الديني، الذي يمكن أن يتحول إلى رأسمال معرفي ورأسمال اقتصادي، يضاف إلى ذلك أن الارتقاء بأوضاع العقل تساعدنا على استكشاف أفضل السبل للارتقاء بحالة العمران المحيطة بالإنسان في المجتمع.

وتعد الفطرة الإنسانية هي الآلية الثالثة، التي بواسطتها يرتقي الإنسان بذاته ونفسه ونفوس غيره، تأكيدًا لذلك أن الحفاظ على النفس اعتبر من المقاصد الكلية للشرع، وتعني الفطرة الطبيعة البشرية كما أرادها اللّـه للإنسان الذي كرمه فاستخلفه، ولهذه الفطرة مظاهر عديدة، من هذه المظاهر أن الإنسان لديه ميل طبيعي خلقه اللّـه عليه لعبادة اللّـه، والفطرة في هذه الحالة تعبر عن عمق العبودية للّـه، التي تتوازن مع عمق الاعتقاد في وحدانية اللّـه، يصور ذلك اللّـه تعالى في كتابه الكريم: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى

خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿١٩٢﴾ رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠- ١٩٣].

لأن الفطرة خيرة بطبيعتها، فإنها تميل بطبيعتها إلى عمق عبادة اللّـه والارتباط به، بل وتلجأ إليه في أوقات الأزمات، فتقوى ذات الإنسان لأن اللّـه إذا عبدته فإنه يقف إلى جانبها في أوقات الأزمات، كما تعني الفطرة السليمة الاتجاه الإيجابي لبناء الحياة، فلأن اللّـه خلق الكون الذي يشهد على قدرته، ولأن الإنسان خليفته فيه بعض من روحه، ومن ثم فسوف تكون له فاعليته وإيجابيته نحو بناء وتشييد العمران في المجتمع. نستشهد في ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾ [الحجرات: ١٥].

﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [النور: ٥٥].

﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

﴿ وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴾ [العصر: ١ - ٣].

ذلك يعني أن على الإنسان في التصور الإسلامي أن لا يكتفي بالاعتقاد الوجداني أو العاطفي فقط باللّـه ومنظومات قيم الدين، ولكن من الضروري أن يتحول ذلك إلى فعل يعبر عن إيجابية الإنسان لبناء المجتمع ونشر حالة العمران.

٣ - العمران تجسيد لإيجابية الإنسان المعتقد باللّـه:

يشير التصور الإسلامي إلى أن اللّـه قد خلق الكون تعبيرًا عن عظمته وقدرته، ولكي يصبح الكون جديرًا بأن يكون شاهدًا على هذه العظمة، فقد خلق فيه الإنسان ليعمره، ولذلك كرمه واستخلفه، ومن ثم فتعمير المجتمع هو تعبير عن طاعة الإنسان لله وتأكيد لاستحقاقه لهذه

المهمة التي أوكلت إليه. وحتى يستطيع الإنسان عمران الأرض والمجتمع فقد زوده في ذاته بما يساعد على إنجاز ذلك: الاعتقاد بكامل العبودية، والعقل والفطرة، وكلها تدفع نحو الإيجابية لبناء العمران، كما سخر له كل ما في الأرض ليستعين بها يريد لإنجاز هذه المهمة، إذًا فالعمران هو جزء من عبادة الإنسان للّـه كما يذهب التصور الإسلامي.

ويرغب اللّـه الإنسان لكي يعمر الكون والمجتمع فيمتدح من يؤسس العمران، ويعتبر أن ذلك دلالة على عمق العبادة، ومؤشرًا على سعي الإنسان لبناء مجد اللّـه في الأرض، وفي ذلك يقول اللّـه تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا ﴾[مريم: ٩٦].

﴿ وَيُبَشِّرَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ أَجۡرًا حَسَنٗا ۝٢ مَّٰكِثِينَ فِيهِ أَبَدٗا ﴾ [الكهف: ٢، ٣].

وإلى جانب ذلك فهو يقرب إليهم الكون العامر، وأنه أفضل كثيرًا من الكون الخراب؛ حيث يحبب ذلك للإنسان بقوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿ وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ ۝٥ وَلَكُمۡ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسۡرَحُونَ ۝٦ وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ إِلَىٰ بَلَدٖ لَّمۡ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِۚ إِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ۝٧ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ [النحل: ٥-٨].

﴿ وَٱلۡأَرۡضَ مَدَدۡنَٰهَا وَأَلۡقَيۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ﴾ [ق: ٧].

بذلك يضرب اللّـه بالأرض العامرة مثالًا ينبغي أن يحتذيه الإنسان لإعمار المجتمع.

ويذهب التصور الإسلامي إلى أن الإنسان يستطيع أن يعمر المجتمع بواسطة ثلاث آليات، بالإضافة إلى كل الآليات السابقة سواء تلك التي تعمق من عبادة اللّـه، أو التي تعد الإنسان عقيدة وعقلًا وإرادة وفطرة ليصبح الفاعل القادر على إعمار الأرض، وهى آليات المال والبشر واستمرار الحياة، وفى ذلك يقول اللّـه تعالى في كتابه الكريم: ﴿ ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيۡرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ أَمَلٗا ﴾ [الكهف: ٤٦].

وفي ذلك يؤكد اللّـه على المال باعتباره عصب الحياة، والمال هنا كل ما له قيمة اقتصادية، وذلك لما للمال من وظيفة مزدوجة، فهو من ناحية مباشرة يساعد على بناء العمران البشري، وهو من ناحية غير مباشرة يساعد على إشباع حاجات البشر الذين

سوف يبنون العمران بسواعدهم، ثم يأتي بعد ذلك البشر الذين يتناسلون ويتكاثرون؛ لأنهم يشكِّلون قوة عمل إذا أضيفت إلى ذلك عقيدتهم وتأكيدهم على عبوديتهم، فإنهم سوف يساعدون على بناء العمران البشري.

وتتمثل الآلية الثالثة بالوعد الإلهي بإثابة كل من يعمر الكون بما فيه المجتمع، وهو الإعمار الذي يعتمد إلى حسن عقيدة وإيجابية إرادة وسلامة فطرة وإبداع وإعمال عقل، حيث يعدهم اللـه نظير عملهم في عمران الحياة الدنيا بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿١٢﴾ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْءَاخِرِينَ ﴿١٤﴾ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ ﴿١٥﴾ مُّتَّكِـِٔينَ عَلَيْهَا مُتَقَٰبِلِينَ ﴿١٦﴾ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُوِ ٱلْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا﴾ [الواقعة: ١٠ - ٢٦].

وهو ما يعني أنه إلى جانب المال والبنون، فالحياة الآخرة بكل ما فيها من نعم سوف تكون جزاء للمعتقد المؤمن الذي سعى في حياته الدنيا لإعمار الأرض[١].

***

---

(١) اعتمدنا في كتابة مقولات النموذج أو النظرية الاجتماعية في التصور الإسلامي على المصادر التالية:
أ- سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، الطبعة السادسة، (٢٠٠٧م).
ب- سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق الطبعة الخامسة عشر، (٢٠٠١م).
جـ - أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (١)، الطبعة الرابعة، (١٩٩٥م).

الْبَابُ الرَّابِعُ

النَّمَاذِجُ التَّفْسِيرِيَّةُ فِي الْمَنْهَجِيَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ

الْفَصْلُ الرَّابِعُ

النموذج التفسيري في التربية

أ. د. عَبْدُ الرَّحْمَنِ النَّقِيبُ
أستاذ أصول التربية
جامعة المنصورة

مُقَدِّمَة

يحاول هذا الجزء من الكتاب أن يقدم للقارئ كيف يمكن استخدام النموذج التفسيري الإسلامي في حقل التربية سواء في مجال التفكير أم السلوك أم البحث التربوي. ولعل القارئ خلال رحلته مع الفصول السابقة قد أدرك أن الفارق الجوهري بين المسلم وغير المسلم هو في استنباط المسلم رؤيته الكلية من مصادر الإسلام المتمثلة في القرآن الكريم وصحيح السنة واجتهاد العلماء الصحيحة من قرآن وسنة واجتهاد، بالإضافة إلى مصادر المعرفة الإنسانية الأخرى التي يشارك فيها مع من سواه.

والمسلم عندما يجمع بين معطيات الوحي ومعطيات العقل والحس يكون تفكيره أكثر نضجًا وسلوكه أكثر صوابًا وبحثه أكثر عمقًا. ولعل الجمع بين معطيات الوحي ومعطيات العقل والحس هي التي يمكن أن تعصم المسلم المعاصر من تهويمات الروح بدون هدايات علوم الكون أو الاقتصار على معطيات علوم الكون دون هداية الوحي.

إن التفكير الإنساني بعيدًا عن هداية الوحي قد أنتج الكثير من الفلسفات المتناقضة والتي يهدم بعضها بعضًا، ولم تستطع تلك الفلسفات على كثرتها ونقض بعضها لبعض أن تحول بين الإنسان الغربي وبين الكثير من مظاهر الضلال في التفكير والسلوك، ولعل الغرب وما يعانيه من أزمات أخلاقية وثورة شباب وعدم وجود غايات سامية تحركه ... إلخ تفسر الكثير من مشكلة العقل الإنساني عندما يطرح الوحي الصحيح جانبًا كمصدر من مصادر التفكير والسلوك والبحث. وإذا كان للغرب مسوغاته التي دفعته دفعًا إلى ترك الوحي جانبًا لما اشتملت عليه الأناجيل من تناقضات عقلية ولما مارسته الكنيسة من إرهاب فكري ضد العلم والعلماء طوال العصور الوسطى[1]، فإن العقل المسلم لم يجد

---

(١) انظر مثلًا: موريس بوكاي: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة، (١٩٧٨م).
- Droper: The history of the Conflict Between Religion and Science, (1875). =

طوال عصور الازدهار الإسلامي أية كوابح تحول بينه وبين الفكر والسلوك والبحث العلمي الرصين، بل لقد كان الوحي دائمًا مصدرًا من مصادر صواب الفكر وسلامة السلوك وعمق البحوث الإسلامية.

الفروق بين النظرة الإسلامية للعلوم والنظرة العلمانية:

إن هناك فارقًا جوهريًا بين النظرة الإسلامية للعلوم والنظرة العَلمانية، فالنظرة الإسلامية إلى العلم نظرة موحدة متكاملة، والنظرة العلمانية نظرة مادية تعزل العلم عن الإيمان والوحي[1]، ومن الخطأ أن نظن أن هذا العلم الوضعي هو الصورة المثلى للعلم، أو أنه النوع الراقي من العلم، بل لعله من المنطقي أن نقول: إن النظرية الإسلامية للعلم أشمل وأصح من النظرية الوضعية. ولقد كان من ثمار النظرية الإسلامية للعلم؛ علماء جمعوا بين العلم والإيمان، بينما كانت النظرية الوضعية للعلم هي المسؤولة عن الأجيال الملحدة من العلماء الذين لم يعصمهم علمهم عن الإلحاد والإفساد، كذلك فقد أثمرت النظرية الإسلامية للعلم حضارة لم تدمر الإنسان والطبيعة أو تلوث البيئة أو تهدد العالم بالدمار كما فعلت النظرية الوضعية للعلم[2]. ومن هنا تأتي مسؤولية العلماء المسلمين في كل مكان أن يعيدوا من جديد بناء المعرفة الإنسانية وفق التصور الإسلامي، بحيث تصبح نسقًا عقليًا وفكريًا وعلميًا متكاملًا يدور حول الوحي، وينتظم جميع العلوم والمعارف التي وصل إليها الإنسان المعاصر، كل ذلك في ظل هداية الوحي وإرشاده.

إن المنهجية الإسلامية تقوم أساسًا على عدم إخراج النص الديني الإسلامي من دائرة العلم، ومنه العلم التربوي؛ فالنص الديني هو أحد مصادر العلم والمعرفة لدينا، بل هو

= - Andraw white: The Warfare of Science with Theology in Christianity (1892).

(١) في طبيعة المعرفة العلمانية راجع:

E.A. Butt: The Metaphisical Foundation of Modern Science, Longman, New Yourk, (1951).

(٢) يراجع ذلك في أي كتاب في تاريخ الفلسفة الغربية من منظور نقدي، عبد الرحمن النقيب: « أزمة التربية الخلقية في مصر وجهة نظر » في بحوث في التربية الإسلامية ج١، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٣م)، (ص٥٣ - ٧٤)، عبد الرحمن النقيب: « أزمة القيم في المناهج التربوية على الصعيد العالمي وانعكاساتها على التربية في العالم الإسلامي » في مجلة البصيرة التربوية عدد خاص بالندوة الدولية في موضوع القيم الإسلامية ومناهج التربية والتعليم، المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان بالمملكة المغربية، أكتوبر (٢٠٠٦م)، (ص ٢٠٩ - ٢٢٠).

المصدر الأكثر ثباتًا وصدقًا ويقينًا. ورفض النص الديني المسيحي في دائرة العلم الغربي لا يجيز لنا أن نفعل نفس الشيء مع النص الديني الإسلامي؛ وذلك لاختلاف طبيعة النص، والظروف التاريخية التي أثر فيها النص الديني الإسلامي على حركة العلم والحضارة والعمران.

وبإيجاز فإن النص الديني الإسلامي لا بد أن يمثل منطلقًا أساسيًّا لأي باحث في التربية مهما كان موضوع دراسته، ومهما كان منهج البحث الذي سوف يستخدمه، فلا يجوز مثلًا أن ندرس تعليم الفتاة في القرن العاشر الهجري مثلًا، دون أن نحكم على هذه الظاهرة التربوية من خلال النص القرآني، فلو وجدنا أن تلك الفتاة لم تتعلم في هذا العصر لأسباب اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية معينة فلا بد أن نناقش ذلك على ضوء ما ورد في القرآن والسنة من ضرورة تعليم المرأة، ومن فريضة طلب العلم. كذلك إذا لاحظنا اختفاء العلوم الكونية أو الطبيعية في عصر من العصور الإسلامية، وما ترتب على ذلك من تخلف في مجال الزراعة أو الصناعة أو الحروب، مما مكن لأعداء اللّـه في أرض المسلمين، فلا بد أن يُظهر الباحث رأي القرآن والسنة في تلك الظاهرة، أي أن الباحث في التربية لا يجوز له أن يدرس الظاهرة التربوية بعيدًا عن النص الديني الإسلامي، فهذه منهجية وضعية مرفوضة.

إن الفصل بين رجل الدين ورجل العلوم الطبيعية أو الإنسانية أو الاجتماعية فصل متعسف؛ لأن ذلك يعني أن النص الديني سوف يكون محصورًا فقط فيما يسمى بالعلوم الشرعية أو العلوم الدينية، وسوف يعزل النص الديني الإسلامي الذي ينبغي أن يهدي خطوات الباحث في جميع مجالات العلوم والمعارف، وهذا سوف يفرض على الباحثين في جميع التخصصات أن يكونوا على دراية بالنص الديني خصوصًا ما يتصل بمجال دراستهم. فالباحث في مجال العلوم السياسية مثلًا لا بد أن يكون على دراية بجميع النصوص الإسلامية المتصلة بموضوع دراسته، كذا الدارس في علم الاجتماع أو علم التربية أو علم الطبيعة والطب وهكذا، وبهذا يعود القرآن والسنة إلى مكانتهما التي كانا عليها في العصور الذهبية للإسلام، عندما كانا مصدرًا من مصادر المعرفة وإطارًا مرجعيًّا عامًّا لكل دراسة وبحث.

وتأسيسًا على ذلك، فإن المنهجية العلمية الإسلامية في دراسة الموضوعات التربوية

تقتضي أن يتجاوز الباحث حدود المنهجية الغربية، التي تعتمد على مجرد استخدام مناهج بحثية محددة: منهج وصفي، أو تاريخي أو تجريبي مقارن ... إلخ، واختيار أساليب وأدوات بحث مصممة بدرجة عالية من الثقة والموضوعية، وتحليلها بقدرٍ مرتفعٍ من الدقة والكفاية، والتعبير عن هذه النتائج بطريقة واضحة ومنطقية ومتسلسلة.

أقول: إن « المنهجية العلمية الإسلامية » لا تكتمل إلا إذا تمتع الباحث في موضوعات التربية الإسلامية - بجوار ما سبق - بإلمامٍ كامل، ودراية جيدة بالأصول الإسلامية الثابتة المتعلقة بموضوع دراسته من قرآن وسنة، وإلَّا إذا كان قادرًا على توظيف تلك المعرفة في بحوثه ودراساته توظيفًا سليمًا.

إن الباحث التربوي الإسلامي لا يستطيع، ولا ينبغي له أن يفصل بين إيمانه الكامل بالأصول الثابتة الصحيحة (القرآن وصحيح السنة) وأخذه بتقنيات البحث العلمي ومناهجه وأساليبه وأدواته من استبانات ومقابلات وأساليب إحصائية... إلخ. وإذا كان مطالبًا بأن يتقن جميع مهارات البحث العلمي عن طريق القراءة الواعية لكتب مناهج البحث العلمي، والتدريب الذاتي مع الاسترشاد بخبرات المتمرسين في ميدان البحث التربوي الإسلامي، إلا أن ذلك لا يكفي في اكتسابه المنهجية الإسلامية ما لم يصاحبه في نفس الوقت دراية كاملة بالأصول الإسلامية لموضوع دراسته، على أن تنعكس تلك الدراية أثناء عرضه لنتائج الدراسة.

وعندما يفعل الباحث التربوي الإسلامي ذلك فهو لا يخالف الدقة العلمية المطلوبة، بل إنه بالعكس من ذلك يعصم دراسته من أن تكون مجرد دراسة وصفية لا تفيد الواقع كثيرًا، ولا تسعى إلى تطويره كما صار الحال في معظم الدراسات التربوية والإنسانية عمومًا، التي استبعدت أحكام القيمة من مجال البحث التربوي بدعوى الحياد العلمي[1]، كذلك فإن كانت الأصول الدينية الإسلامية (القرآن والصحيح من السنة) أصولًا لا تعارض العلم ولم تتعرض لأي تحريف أو تشويه[2]. ومن هنا كانت من الناحية العلمية

---

(١) محمد أمزيان: تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية من بحوث مؤتمر الإسلام ومناهج العلوم التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع جامعة قسطنطينة، الفترة من ٦- ٨ سبتمبر ١٩٨٩م).

(٢) موريس بوكاي: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، مرجع سابق.

أصولًا ثابتة وغير بشرية وغير قابلة للنقد أو التحريف. وعليه فإن الباحث التربوي المسلم عندما يستخدم تلك الأصول لإصدار أحكامه على الظواهر موضوع الدراسة، فإنما يعتمد في الواقع على أصول ثابتة وصحيحة من الناحية العلمية.

كذلك فإن الباحث التربوي الإسلامي عندما يرجع إلى هذه الأصول الإسلامية الثابتة لا يقع في دائرة الذاتية، ولا يخالف الموضوعية العلمية؛ لأن تلك الأصول الصحيحة هي التي تحكمه علميًا، وليس هو الذي يتصرف فيها كيف يشاء؛ إذ لاستخدام تلك الأصول الإسلامية ضوابطها العلمية التي تحكم الباحث عند تعامله معها، ممثلة في علوم دقيقة كعلوم الحديث والتفسير وأصول الفقه، وبذلك يكون تعامل الباحث مع تلك النصوص خلال دراسته عملًا موضوعيًا وليس ذاتيًا من ناحيتين: ناحية الصدق والثبات المطلق لتلك الأصول (القرآن الكريم والصحيح من السنة)، وناحية اعتماد الباحث في تناوله لتلك الأصول على ضوابط دقيقة من علوم الحديث والتفسير وأصول الفقه.

وإذا كانت المنهجية العلمية الغربية بشقيها الماركسي والرأسمالي تستبعد الأصول الدينية لأسباب تاريخية وموضوعية خاصة بها، فإن المنهجية العلمية الإسلامية لا تستبعد الأصول الإسلامية الثابتة، بل تجد في تلك الأصول دعامة علمية، وسندًا ضد أي انحراف فكري، ولقد أنتجت تلك المنهجية العلمية الإسلامية علومًا تزيد الإنسان قربًا إلى اللّـه، بينما أنتجت المنهجية العلمية الغربية علومًا تكاد تلغي وجود اللّـه عند دراستها لجميع الظواهر الكونية والإنسانية[1].

إن العالم كله يشتكي من آثار تلك المنهجية العلمية الغربية. وفي مجال التربية بالذات هناك اتفاق على أن العالم كله يواجه أزمة تربوية، تتخذ أشكالًا متعددة هنا وهناك، بل إن العالم المتقدم يعاني من تلك الأزمة بصورة أشد، حيث تزداد الهوة بين حجم المعارف العلمية المتيسرة، ومقدار ما تحققه تلك المعرفة من سعادة وسمو أخلاقي وإنجازات إنسانية عالمية غير أنانية أو مدمرة للإنسان[2].

---

(١) عبد الرحمن النقيب: منهج المعرفة في القرآن والسنة: دراسة تحليلية مقارنة في بحوث في التربية الإسلامية، المجلد الثالث، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٧م).

(٢) ماجد عرسان الكيلاني: أهداف التربية الإسلامية – دراسة مقارنة بين أهداف التربية الإسلامية وأهداف التربية المعاصرة، دار التراث، مكة، (١٩٨٨م)، (ص ٢٦– ٣٢).

إننا في مجال البحث التربوي الإسلامي مطالبون بإعادة الحياة إلى المنهجية العلمية الإسلامية التي استخدمها المسلمون في بحوثهم في عصور الازدهار الإسلامي، وتطوير تلك المنهجية؛ حتى تستوعب آخر ما استحدثه العقل الإنساني من أساليب وتقنيات بحثية جديدة. وإذا كان سلفنا الصالح قد استخدم مناهج بحثية معينة: المنهج التاريخي، المنهج التحليلي الأصولي، المنهج الفلسفي، المنهج المقارن في كتاباتهم التربوية، وكان لهم فضل إرساء دعائم تلك المناهج واستخدامها في دراساتهم العلمية، فإن هناك أساليب وتقنيات جديدة في مجال البحث التربوي المعاصر مثل: الاستبيانات، والتحليل الإحصائي، والاختبارات والمقاييس والتجريب التربوي...إلخ، وهذه الأساليب والتقنيات الجديدة لا بد أن تستخدم بكفاءة لدراسة كثير من الظواهر التربوية المعاصرة من منظور إسلامي(١).

وعلى سبيل المثال فإن استخدام الاختبارات والمقاييس لقياس ظاهرة تربوية معينة تعد في أكثر الأحيان وسيلة علمية دقيقة، ولكن لا يكفي لإعداد هذا الاختبار أو المقياس أن نكتفي بمقدار ما يتمتع به من درجة عالية من الصدق والثبات لنحكم على صلاحه، بل لا بد بجوار ذلك أن يُبنى على أساسٍ مفاهيمي إسلامي سليم يستند إليه المقياس. ويعطي الدكتور « حمدي أبو الفتوح عطيفة » نماذج لاختبارات ومقاييس تضمنت عبارات تسبب إجاباتها حرجًا للحس الإسلامي مثل: رشح أحد التلاميذ نفسه لرئاسة جمعية البر

---

(١) اتفاق علماء التربية على حد أدنى من تقنيات مناهج البحث لا يمنع اختلافهم حول الكثير من تفاصيل تلك المناهج والتقنيات؛ وطرق وجدوى استخدامها، بل هناك اتجاه معاصر لعدم الالتزام الحرفي بتلك المناهج والتقنيات، إذ المهم ليس مجرد الالتزام الشكلي بها بل امتلاك الروح والبصيرة العلمية والقدرة على ارتياد آفاق بحثية جديدة انظر في ذلك:

- سيد عثمان: « لمحة إلى ما وراء المنهج » مقدمة لكتاب ديو بولد فاندلين: مناهج التربية وعلم النفس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (١٩٧٩م).

- سيد عثمان: « من مشكلات ما وراء المنهج » الموضوعية والذاتية في الكتاب السنوي في التربية وعلم النفس، المجلد الخامس، دار الثقافة، القاهرة، (١٩٧٨م).

- علا مصطفى أنور: « أزمة المنهج في العلوم الإنسانية » من أبحاث ندوة الإسلام ومناهج العلوم، جامعة قسطنطينة، الجزائر، الفترة من (٦-٨ سبتمبر ١٩٨٩م) نقلًا عن:

P. Feyecaberd: Against Method, Outline of an Arishist Theory of Knowledge, London, New Left Book, (1975).

والإحسان بإحدى المدارس، فزكّاه زميل له على أساس أنه أصلح من غيره، فقد عرف بمواظبته على الصوم والصلاة دائمًا، وتحت هذا الموقف تأتي العبارات أو الاستجابات التالية:

١ - ينبغي أن تثق ثقة تامة بمن يواظب على الصلاة والصوم.

٢ - الشخص الذي لا يؤدي فرائض الصلاة والصوم لا يحق له الاشتراك في جمعية البر والإحسان.

٣ - من المؤكد أن كل شخص يواظب على الصوم والصلاة يكون أمينًا مخلصًا في عمله.

٤ - يحتمل أن يكون هناك طالب غير مواظب على الصلاة والصوم ولكنه أصلح لرئاسة جمعية البر والإحسان[1].

وقطعًا فإن الحس الإسلامي يستنكر أن يتحمل أمانة العمل الاجتماعي من لا يؤدي فرائضه الإسلامية، ومن ثم فإن وضع العبارات بتلك الصورة غير مناسب من الناحية القيمية الإسلامية.

بل إن بعض تلك الاختبارات والمقاييس قد يتضمن عبارات ومواقف تعارض التوجه الإسلامي في الحياة، من ذلك الموقف التالي الذي ورد في أحد المقاييس التي تقيس الاتجاه العلمي لدى الطلاب.

رأت إحدى شركات أتوبيس القاهرة فكرة استخدام الفتيات للعمل كمحصلات يقمن بقطع التذاكر للركاب، وإذا نجحت هذه المحاولة واستطاعت الفتاة إثبات كفاءتها في هذا العمل، عممت الشركة هذه الفكرة في جميع سياراتها، وتحت هذا الموقف تأتي العبارات التالية:

١ - هذا العمل مخصص للرجال، فلا يصح الاستعانة بالنساء للقيام به.

٢ - اختلاط هؤلاء الفتيات بالرجال أثناء عملهن بالأتوبيس، سيؤدي حتمًا إلى حدوث مشاكل أخلاقية، نحن في غنى عنها.

---

(١) حمدي أبو الفتوح عطيفة: الاتجاه العلمي في ضوء التصور الإسلامي، مطبعة نور الإسكندرية، (١٩٨٩م)، وفيه أمثلة كثيرة من هذا النوع.

٣ - لا داعي مطلقًا لهذه التجربة، لأن نتيجتها معروفة من قبل إجرائها، وهي فشل الفتاة في هذا العمل الشاق.

٤ - إذا نجحت الفتيات في هذا العمل الجديد، فلا مانع من تعميم هذه الفكرة، ولو تعارضت مع تقاليدنا السابقة.

٥ - من حق كل فتاة أن تعمل لتعول نفسها مادامت تؤدي هذا العمل بنجاح.

٦ - يجب أن نترك مجال العمل للشخص الأنسب سواء أكان رجلًا أم فتاة[1].

وقطعًا فإن مواقف الاختبارات والمقاييس، وعباراتها لا بد أن تصاغ بطريقة تراعي التوجه الإسلامي في الحياة.

وكذلك فإن أسلوب الملاحظة عندما يستخدم، فلا بد من الحكم على أنماط السلوك الملاحظ من المنظور الإسلامي، حتى وإن ظهر هذا السلوك سلوكًا عاديًّا يقبله الناس. بل إن الأسلوب الإحصائي نفسه عندما يستخدم لا بد أن يتم ذلك في إطار قيم الإسلام وتعاليمه، ومن ذلك أن الباحث التربوي الذي يدرس مثلًا ظاهرة انتشار التدخين بين طلاب المرحلة الثانوية، ويجد أن غالبيتهم تمارس هذا العمل المكروه شرعًا، ويذكر أن نسبة عالية تمارس تلك العادة الضارة، مما قد يوحي بقبول تلك الظاهرة اجتماعيًّا. والتزام الموضوعية الإسلامية تقتضي من الباحث أن يذكر مساوئ تلك الظاهرة، ويدعو إلى الحد منها. وكذلك فإن الباحث الذي يجد مثلًا أن نسبة الطالبات اللوائي يرتدين الحجاب ضئيلة، وليست ذات دلالة إحصائية، فإن المطلع على الدراسة قد يشعر بأنه لا مانع من خروج الطالبات غير ملتزمات بالزي الإسلامي، والموضوعية العلمية الإسلامية تقتضي أن يؤكد الباحث على أهمية التمسك بالآداب الإسلامية في ارتداء الملابس.

فالاختبارات والمقاييس والملاحظة والأساليب الإحصائية المختلفة لا تقرر حقيقة بقدر ما تصف واقعًا، ومبادئ الإسلام لا الأساليب الإحصائية هي المعايير الصادقة التي نقيس بها القيم والعادات والسلوكيات السائدة داخل حقل التربية وخارجه، وبدون ذلك يفقد العمل البحثي التربوي طابعه الإسلامي الأصيل. ويذكر حمدي أبو الفتوح مثالًا واضحًا لذلك: إذا قدمنا عبارة مثل: « عقوبة الإعدام تتسم بالوحشية والقسوة »، وطلبنا

---

(١) حمدي أبو الفتوح عطيفة: الاتجاه العلمي في ضوء التصور الإسلامي، نفس المرجع.

استجابة الأفراد نحو تلك العبارة لوجدنا أن الاستجابة الصحيحة أو المقبولة هي الموافقة في المجتمعات غير الإسلامية، أما في المجتمعات الإسلامية فإن الإجابة المقبولة هي عدم الموافقة في الحالات التي تقتضي ذلك من الناحية الشرعية. ومن هنا تأتي خطورة استخدام الاختبارات والمقاييس دون مرجعية إسلامية سليمة(١).

وباختصار فإننا مهما استخدمنا المناهج البحثية المستحدثة، وما يتصل بها من استبيانات واختبارات وأجهزة وأدوات قياس، وغير ذلك من متطلبات البحث العلمي التربوي، فسيظل البحث ناقصًا من الناحية المنهجية الإسلامية، إذا لم تسيطر عليه الروح الإسلامية أو الفقه الديني الذي يربط الظاهرة التربوية (الواقع) بما ينبغي أن تكون عليه (الأصول الإسلامية الثابتة)، وهذا لا يعني مجرد أن يسرد الباحث مجموعة من الآيات والأحاديث هنا وهناك في دراسته، حتى تقع في دائرة المنهجية العلمية الإسلامية، إن الأمر أكبر بكثير من ذلك؛ إذ يقتضي منه امتلاك معرفة ودراية واسعة بالأصول الإسلامية المتعلقة بموضوع دراسته، وقدرة على التعامل مع تلك النصوص، بالدرجة التي تمكنه من الحكم على الظاهرة موضع الدراسة ونقدها؛ رغبة في إنتاج معرفة تربوية إسلامية موثوق بها، وتلك المنهجية العلمية الإسلامية هي التي يمكن أن تحول دون أن تتحول أبحاث في مجال التربية الإسلامية إلى مجرد مثاليات ومواعظ تتجاهل الواقع التربوي المعاش، أو أدبيات تتجاهل مناهج البحث وتقنياته المتفق عليها بين علماء التربية.

إن الباحث التربوي المسلم عندما يأخذ بتلك المنهجية الإسلامية، فإنه يعصم دراسته عن الوقوع في فخ التمركز الذاتي (Egocentrism) وعدم الموضوعية، كما تعصمه تلك المنهجية من الالتزام بحدود الوصف للظواهر التربوية فيقع في فخ الظاهرية (Phanomenism) كما أنه لن يكتفي بعرض النظريات أو النظم التربوية المختلفة ويدعها تتصارع فيما بينها، وترد على بعضها البعض، دون أن يحكم بينها فيقع في شرك الشكية (Sceptitism)(٢).

إن خضوع الباحث المسلم لمنهج التعامل مع الأصول الإسلامية الثابتة للحكم على

---

(١) حمدي أبو الفتوح عطيفة: التربية وتنمية الاتجاهات العلمية من المنظور الإسلامي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، (١٩٩٥م)، (ص٤٢- ٦٢).

(٢) عبد اللطيف عبادة: اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (١٩٨٤م)، (ص٢١).

موضوعات بحثه بما تتمتع به تلك الأصول من دقة وصدق وثبات، سوف يعصمه من التحيز، ومن الشكلية المفرطة، كما ستجعل دراسته تتجاوز مرحلة الوصف إلى مرحلة التقييم، وهو ما تحتاجه الدراسات الإنسانية عمومًا والدراسات التربوية على وجه الخصوص، وبالذات عندما تكون معاييره دقيقة كما تتمثل في الأصول الإسلامية الثابتة.

والواقع أن تلك المنهجية الإسلامية هي التي استخدمها القرآن الكريم في تعامله مع الكثير من الظواهر الإنسانية؛ إذ لا يكتفي القرآن الكريم بمجرد الوصف الظاهري لها كما هي في الواقع، بل يعطينا دائمًا تقييمًا شاملًا لتلك الظواهر، ويبرز لنا العناصر الإيجابية أو السلبية منها، من ذلك مثلًا حديث القرآن عن السابقين الذي يجمع بين الاستقصاء لأحوالهم والتعرف على أخلاقهم، ووصف سلوكهم وتصرفاتهم، وبين تجاوز الوصف إلى إعطاء تقييم شامل لتلك الوقائع التاريخية وإبراز الدوافع الكامنة وراء الدمار أو الانحطاط أو السمو والارتقاء، ومن ثم أخذ العبرة من تلك التجارب تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [النساء: ٢٦][(١)].

والإخلال بأحد الجانبين: الدقة العلمية في وصف الظاهرة التربوية وتقريرها، ثم ردها للأصول الإسلامية والحكم عليها من خلال تلك الأصول، هو إخلال بالمنهجية العلمية الإسلامية ككل. إن الاكتفاء بتحديد المثل والغايات دون أرضية صلبة يقيم عليها الباحث بناه على أرض الواقع التربوي، تحليق في المثاليات والانبغائيات. كما أن الاكتفاء بالوصف والتقرير لهذا الواقع التربوي كما هو عليه دون محاولة تغييره وتطويره وفق الأصول الإسلامية الثابتة يفقد البحث التربوي رسالته في الحياة ويجعله مجردًا من أهدافه المرجوة.

ومن سوء حظنا وحظ الإنسانية معنا أن أوربا في عصور نهضتها عندما نقلت العلوم العربية والإسلامية، فإنها قد فصلت بين عنصري المنهجية العلمية الإسلامية، فأخذت الجانب المنهجي المتمثل في الدقة العلمية ومناهج البحث، وتركت النسق الفكري الإسلامي الذي يربط جميع المظاهر المدروسة بالأصول الإسلامية الصحيحة، وطبيعي أن تطور أوربا بداية من عصر النهضة والعصور الحديثة مناهج البحث وما يتعلق بذلك من

---

(١) محمد أمزيان: تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودلوجيا الإسلامية، مرجع سابق، (ص ١٧ - ٢٠).

تقنيات بحثية، ولكنها أصرت وما تزال تصر حتى اليوم على فصل العلم عن الدين، وقدمت للعالم منهجيتها الفكرية ذات الطابع العلماني الذي يدرس جميع الظواهر بعيدًا عن اللّـه.

وبدعوى الحيادية العلمية من ناحية والتفوق العلمي والتكنولوجي الذي حققه الغرب من ناحية أخرى كاد هذا المفهوم أن يفرض نفسه على معظم جامعات العالم ومراكز البحث فيه، وساعد على ذلك غياب المنهجية العلمية الإسلامية في الميدان، وجمود الفكر والعلم الإسلامي، وأخيرًا التبعية السياسية والاقتصادية للغرب، وما صاحبها من تبعية ثقافية وعلمية، مازالت تفرض نفسها على معظم جامعاتنا ومراكز البحث العلمي لدينا حتى الآن وخاصة في مجال التربية.

***

نموذج تطبيقي في البحث التربوي

سنحاول في هذا الجزء أن نختار موضوعًا بحثيًا في مجال التربية ونرى كيف يستبطن الباحث النموذج التفسيري الإسلامي (Islamic Paradigm) في تعامله مع هذا الموضوع؛ مما يجعله يختلف بالفعل عن الباحث التربوي الذي لا يمتلك هذا النموذج، ويقع في فخ غيره من النماذج التفسيرية الوضعية. وسوف نختار لذلك موضوع « مفهوم التربية وتطبيقاته التربوية المعاصرة ».

ويرجع اختيارنا لهذا الموضوع لأهمية موضوع المفاهيم التربوية وضرورة تأصيلها تأصيلًا إسلاميًا. إذ بدون تأصيل تلك المفاهيم فإن الحقل التربوي كله يظل مسكونًا؟ بالدلالات الغربية ونحن نتناول تلك المفاهيم من خلال دلالاتها الوافدة. وإذا أضفنا إلى ذلك حرص الغرب على ذيوع وشيوع مفاهيمه، بل وتسريبها إلى العالم كله من خلال آليات مختلفة كان من بينها تكوين لجنة في اليونسكو عام (١٩٨٠م) لتوحيد المفاهيم والمصطلحات (International Co-operation of Concepts and Terminology Analysis) واختصارها (Inter Cocta) بهدف ذيوع وشيوع تلك المفاهيم؛ لأنها مفاهيم العالم المتحضر والمتقدم علميًا ومن ثم الأجدر بالمقايسة والمعايرة عالميًا (Isso of Concepts)[1]؛ ولذلك فإن التربويين المسلمين مطالبين عقلًا وشرعًا بضرورة بذل كل جهد علمي حقيقي لتأصيل جميع المفاهيم والمصطلحات الشائعة في الحقل التربوي وخاصة المفاهيم المفتاحية والأساسية في هذا الحقل.

---

(١) بدرية صالح الميمان: نحو تأصيل إسلامي لمفهومي التربية وأهدافها، دراسة في التأصيل الإسلامي للمفاهيم، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، (٢٠٠٢م)، (ص ٤٦ - ٥٨).

ولخطورة استخدام المفاهيم بدلالاتها الغربية على البحث التربوي انظر: عبد الرحمن النقيب: المنهجية الإسلامية في البحث التربوي نموذجًا: النظرية والتطبيق، دار الفكر العربي، القاهرة، (٢٠٠٤م)، (ص ١٠٣ - ١١٤).

ولعل السبب الثاني لاختيار هذا المفهوم، هو أنه المفهوم العمدة في هذا المجال؛ ذلك أن مفهوم التربية - كما سيتضح فيما بعد - له من الدلالات العربية والإسلامية مالا نجده في دلالاته الغربية، فيما يعد تميُّزًا عربيًّا وإسلاميًّا في التعامل مع هذا المفهوم؛ لأنه يفرض على العاملين بهذا الحقل التربوي الكثير من المطالب التربوية، سواء في توجيه العملية التربوية، أم أثناء القيام بتلك العملية، أو الحكم على نتائجها، وهي مطالب تعكسها دلالات المفهوم العربية والإسلامية.

والسبب الثالث لاختيار هذا المفهوم، تعريف الباحثين بالمنهج الأصولي وتدريبهم على كيفية استخدام « المنهج الأصولي » في تكوين المفاهيم التربوية وصياغتها صياغة إسلامية. وهو منهج بحثي لا يرد في كتب البحث التربوي إلا نادرًا.

إن كتب مناهج البحث في العلوم الاجتماعية ومنها التربية قد تجاهلت بالكامل المنهج الأصولي، كأحد المناهج التي ينبغي أن يوظفها الباحث المسلم في دراسته الاجتماعية، ومنها الدراسات التربوية، بل أكاد أجزم أن هذا « المنهج الأصولي » لا بد أن تفرد له الدراسات لتوضيح أهم معالمه، وكيف يمكن استخدامه في العلوم الإنسانية ومنها التربية، وخاصة أن هذا المنهج هو أكثر المناهج التحامًا بالمنهجية الإسلامية (Islamic Paradigm) وقدرة على إبرازها وتطورها.

التعريف بالمنهج الأصولي وخطواته:

المنهج الأصولي، هو المنهج الذي اتبعه علماء أصول الفقه في دراستهم وبحوثهم، وهو المنهج الذي لا بد أن يلم الباحث في التربية الإسلامية ببعض قواعده ومهاراته، إذا أراد أن يُكّون لنفسه منهجية إسلامية في البحث، ويستطيع أنْ يستخدمه أيضًا في دراسته لبعض الموضوعات التربوية، وأحيانًا يكون هو « المنهج الوحيد » الذي ينبغي استخدامه عندما تناقش قضايا مثل: الطبيعة الإنسانية في الإسلام، أو أهداف التربية في القرآن والسنة، أو نظرية المعرفة في القرآن والسنة ... إلى غير ذلك من الموضوعات التي تحتاج قطعًا إلى قواعد ومهارات المنهج الأصولي مع بعض التطويع لتلك القواعد والمهارات لتناسب الدراسات والبحوث التربوية.

ولهذا المنهج الأصولي كتبه ومراجعه، والتي يتحتم على باحث التربية الإسلامية أن يلم بقليل منها مثل: الرسالة للشافعي، المستصفى لأبي حامد الغزالي، والإحكام في أصول

الأحكام للآمدي. ومن الكتب الحديثة أصول الفقه للخضري، وأصول الفقه لمحمد أبي زهرة، والوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان...إلخ.

والباحث في التربية الإسلامية عندما يستخدم المنهج الأصولي في دراسة بعض الموضوعات التربوية مثل أهداف التربية في الإسلام، **فإن عليه الاسترشاد بالخطوات التالية**[1]:

١ - تعريف المفهوم في اللغة العربية، وذلك بالرجوع للعديد من المعاجم اللغوية لمعرفة الدلالات المختلفة للمفهوم وما يقاربه من مفاهيم.

٢ - جمع النصوص الإسلامية المتعلقة بالظاهرة التي يدرسها من قرآن وصحيح سنة، مستعينًا في ذلك بالمعاجم المفهرسة للآيات والأحاديث، كالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن لمحمد فؤاد عبد الباقي، ومثل تفصيل آيات القرآن الكريم لجول لابوم ومعجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث نشر فنستك، ومفتاح كنوز السنة لفنستك، وننصح الباحث في التربية حتى يتجنب الوقوع في مشكلة استخدام الأحاديث الضعيفة أن يعتمد على الكتب الصحاح المشهورة بين رجال الحديث، وخاصة البخاري ومسلم ومسند أحمد بن حنبل وموطأ مالك ومسند ابن ماجه، وأن يستعين بأحد رجال الحديث في مراجعة تخريج الأحاديث المستخدمة في بحوثه.

٣- فهم النصوص فهمًا صحيحًا والتأكد من معرفة دلالة النصوص بالعودة إلى المراجع الأصلية في تفسير القرآن وتفسير الحديث، حتى لا يفسر الآية أو الحديث تفسيرًا بالهوى. وكلما تمرّس الباحث على استخدام تلك المراجع الإسلامية، كلما ازداد دراية بكيفية استخدام النصوص الإسلامية استخدامًا صحيحًا. ويحتاج الباحث إلى تدريب وإعداد على تلك المهارة البحثية.

٤- في حالة عدم وجود النص لا بد أن يكون الباحث على دراية معقولة بمصادر المعرفة الإسلامية الأخرى التي تحدث عنها علماء الأصول، مثل: الإجماع، والقياس والمصالح المرسلة، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع، ومذهب الصحابة، وشرع ما قبلنا.

---

(١) استخدمت الباحثة بدرية صالح الميمان هذا المنهج في دراستها للماجستير والمنشورة بعنوان: نحو تأصيل إسلامي لمفهومي التربية وأهدافها؛ مرجع سابق، ونوصي بقراءة تلك الدراسة لمعرفة خطوات استخدام هذا المنهج في البحث التربوي وفنيات استخدامه.

٥ - الرجوع إلى التراث الإسلامي وآراء العلماء المسلمين وإسهامهم في موضوع البحث؛ لأن الإسهام التربوي الإسلامي عبر العصور فيه اجتهاد متعدد في شتى مجالات التربية، والعودة إلى التراث التربوي الإسلامي ليس من أجل الأخذ به كمسلمات، ولكن للاستفادة به في كيفية فهمهم للنص الإسلامي، وكيفية تطبيقهم لهذا النص على عصرهم وظروفهم، أي أنه عودة للاستئناس والاسترشاد وليس عودة للتطبيق الأعمى أو الأخذ الحرفي، فلكل عصر رجاله، ولكل عصر اجتهاداته التربوية.

٦ - للتربية الإسلامية في عصر الرسول منزلة مرجعية خاصة؛ لأنه العصر الذي شاهد التطبيق الإسلامي التربوي في أزهى صورة، ومن ثم فإن الباحث في التربية مستخدمًا المنهج الأصولي لا بد أن يعطي التطبيقات التربوية في عصر الرسول منزلة خاصة، وهنا يلزم ضرورة لفت النظر: أنه مازال أمامنا الكثير حتى نكتب وندرس التربية في عصر الرسول بطريقة تكون (التربية القدوة) التي يهتدي بها الباحثون في التربية، وفي دراستنا للتربية في عصر الرسول لا بد أن نفرق بين الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وغير الثوابت التي تخضع لتطورات العصر وحاجات المجتمع المتغيرة.

٧ - الانفتاح على الدراسات الأجنبية في موضوع البحث للاستفادة مما وصل إليه العلم الغربي في هذا المجال بشرط عدم إغفال الاختلاف المنهجي في تناول الظاهرة، وتتأثر تلك الدراسات الغربية بالواقع الغربي، والمنطلقات والتصورات الغربية في غاية الوجود، ونظرتهم للإنسان والمجتمع والمعرفة والأخلاق. وهي أمور لا بد أن يدركها الباحث التربوي المسلم.

٨ - وأخيرًا، يأتي الاجتهاد التربوي في تنزيل ذلك كله على الواقع المعاش للظاهرة التربوية المدروسة؛ فبعد أن ندرس أهداف التربية مثلًا في القرآن والسنة وعصر الرسول ﷺ، ونلم بالتجربة الإنسانية في مجال الأهداف، لا يستطيع الباحث أن يغفل دلالة ذلك على الأهداف التربوية، كما ينبغي أن تكون في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة التي تواجه تحديات معينة، وتطمح لتحقيق نهضة حضارية في ظل ظروف عالمية مناهضة.

وليس شرطًا أن يتبع الباحث في التربية المستخدم للمنهج الأصولي كل تلك الخطوات الثماني. فقد يقتصر على بعض تلك الخطوات، وقد يركز على بعضها دون البعض وفق طبيعة الموضوعات المدروسة، أو قدرة الباحث وتمكنه من اتباع تلك الخطوات، ولكن

كلما استطاع الباحث أن يتقن تلك المهارات البحثية، وأن يتبع تلك الخطوات المنهجية كلما أتى البحث أكثر عمقًا ورصانة.

التأصيل الإسلامي لمفهوم التربية:

أولًا: مفهوم التربية في المعاجم اللغوية[١]:

إن نظرة سريعة في بعض معاجم اللغة؛ كلسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط « للفيروز أبادي »، و« مختار الصحاح » « للرازي »، وغيرها يعطي الباحث دلالات لغوية ثرية تشمل: الزيادة والنماء، والعلو والتطوير، والاعتناء والرعاية، والتغذية، والإصلاح، والتحسين، والسياسة والسيادة، والتدبير، والملك، والاجتماع والتنمية، وكلها دلالات أصيلة في اللغة العربية تفرض على العاملين بحقل التربية مراعاة تحقيق تلك الدلالات من خلال العملية التربوية، وإلا كانت تربية ناقصة ومشوهة. وأترك للقارئ التأمل في كل مدلول من تلك الدلالات، وكيف ينبغي أن تعمل التربية على تحقيقه، وهو مجال متسع للإبداع والتحسين في مجال التربية.

ثانيًا: مفهوم التربية في القرآن الكريم[٢]:

إن استعراض الدلالات المختلفة لمفهوم التربية في القرآن الكريم، وما يرتبط بها من مشتقات يجد ما يلي:

١ - أن مفهوم التربية في القرآن جاء بدلالات متعددة وواسعة، وكلها من مستلزمات التربية بالمعنى الإسلامي، فمن لوازم التربية: الرعاية والعناية، والإيواء، والولاية للطفل وكفالته صغيرًا حتى يكبر، أما مشتقات الفعل « ربي » التي جاءت جميعها بمعنى الزيادة، والنمو، والارتفاع، فقد خص بها النبات، والأرض الخصبة، والمال، والأمم في القرآن. أما (رب) بمعنى المالك المتصرف، الذي يربي عباده بنعمه، فقد اختص بها الرب في القرآن.

٢ - إن كل مفهوم من المفاهيم السابقة: التربية، الكفالة، الرعاية، الولاية، الإيواء، الدراسة، التزكية، التنشئة، لا بد لها من التعليم لتحقق وجودها، وفعاليتها، وأن كلًّا من

---

(١) ينصح القارئ بضرورة مراجعة: بدرية صالح الميمان: نحو تأصيل إسلامي لمفهوم التربية وأهدافها، مرجع سابق، (ص ٢٧٧ - ٢٨٠) لمزيد من التفاصيل في تلك النقطة.

(٢) المرجع نفسه، (ص ٢٨٠- ٣٤٤).

هـذه المفـاهيم تتعلـق بمفهـوم الـتربية تعـلقًا واضحًا، بحيث لا تفهـم الـتربية بالمـعنـى الإسلامي إلا باستدعاء تلك المفاهيم واستحضارها في الذهن.

٣ - إن مفهوم التعليم من أكثر المفاهيم تكرارًا وشمولًا في القرآن؛ وذلك لأنه شمل العديد من أنواع التعليم، ولم يقتصر على القراءة والكتابة، بل شمل الجوانب المهنية، والتدريبية، وتعلم المهارات؛ حيث بدأت بتعليم اللّـه لأنبيائه ورسله ومن اصطفى من مخلوقاته، ثم أن الرسل تقوم بتعليم الأمم التي أرسلت إليها، ثم بعد الرسل يأتي صحابتهم، ومن صلح من الخلق ليحملوا رسالة التعليم والتربية، وفقًا لشرائع اللّـه وآدابه التي وضعها لعباده، وعليه فعند التحدث عن التعليم بالمعنى الإسلامي، لا نقتصر على الجانب المعرفي في التعليم، بل نتعداه إلى سائر الجوانب، ويضاف إلى ذلك أن التعليم هو عطاء اللّـه لعباده، وأمرهم أن يأخذوا بأسبابه، وأن يشكروا نعمة اللّـه على ما آتاهم من علم ومعرفة.، فربط العلم والتعليم باللّـه مَعْلَمٌ بارزٌ من معالم التربية الإسلامية؛ لأن المعلم والمربي هو اللّـه، والعالم بكل العلم هو اللّـه، وتلك دلالات لها انعكاساتها على معنى التربية في الإسلام نظرًا وتطبيقًا، كما هو واضح من تاريخ التربية والتعليم في عصور الإسلام الأولى، عندما كانت كلمة التربية، والتعليم تستدعي للعقل المسلم كل تلك المعاني والدلالات بإيحاءاتها المختلفة، حتى إذا خبت بعض تلك الدلالات وحل محلها معانٍ أخرى محدودة للتربية والتعليم كما حدث في العصور التالية، كان من الضروري أن تصاب التربية والتعليم في العالم الإسلامي بنوع من الوهن من حيث المحتوى والأهداف، مما يعطي أهمية كبرى لمحاولة إعادة التأصيل الإسلامي لجميع مفاهيمنا التربوية حتى تعود تربيتنا لهويتها وأصالتها الإسلامية.

ثالثًا: مفهوم التربية في السنة النبوية المطهرة(١):

بعد استعراض الأحاديث النبوية الشريفة التي احتوت مفهوم التربية، والمفاهيم المتعلقة به نخلص إلى ما يلي:

١ - أن مفهوم التربية في الأحاديث كانت بمعنى النماء والزيادة والمضاعفة.

٢ - أن مفهوم التعليم ورد في مواضع كثيرة في السنة الشريفة سواء باللفظ أو بالمعنى،

---

(١) المرجع نفسه، (ص ٣٤٤ - ٣٩٠).

وقد احتوى تعليم كل شيء، ووضح ذلك في شخصية الرسول ﷺ المعلم لهذه الأمة والذي لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا علمها إياها.

٣ - احتوت السنة المطهرة على مصطلحات أخرى ويراد بها التربية، وتتعلق بها، ولم يرد ذكر هذه المصطلحات في القرآن الكريم مثل: التأديب، التهذيب، السياسة، التدريب.

٤ - أن معظم المفاهيم السابقة أساسها وجوهرها التعليم؛ فلا يقوم أي مفهوم من المفاهيم السابقة بدون التعليم، وهذا يدل على عمومية وشمول مفهوم التعليم.

٥ - أن مفهوم الدراسة يتعلق بممارسة التعلم، والقراءة، والعملية المعرفية الناتجة عن قراءة الإنسان وتكراره لما يقرأ، والتجربة، والملاحظة، والمشاهدة، وتتبع الأمور، واستخراج الأحكام والآراء، والقواعد، والسنن.

٦ - أن مفهوم التأديب مفهوم دارج عند العرب المسلمين على عهد رسول اللّـه والعصور الإسلامية اللاحقة به، ويطلق على كل من يتولى تربية وتعليم الإنسان سواء عن طريق الوالد، أو الوالدة، أو المعلم، أو ولي أمر المسلمين.

٧ - أن مفهوم التربية أعم من التهذيب وأكثر استعمالًا.

٨ - أن مفهوم السياسة، والتدريب، والتعليم، والرعاية، والإيواء استخدمت لتربية كل من الإنسان والحيوان.

٩ - أن كل هذه المفاهيم قد وردت في اللغة العربية، وفي القرآن، والسنة، واستخدمها علماء المسلمين في كتاباتهم التربوية، وأن هذه المفاهيم ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم التربية، وكان التربوي في العصور الإسلامية يستدعي معظم تلك المعاني وهو يمارس مهنته، وبذلك كانت العملية التعليمية والتربوية تتأثر بظلال تلك المعاني المختلفة التي يستدعيها مفهوم التربية إلى العقل المسلم طوال عصور الازدهار الإسلامي.

رابعًا: مفهوم التربية من خلال التطبيقات التربوية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين:

إن الدارس للتربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ليعجب من هذا الجيل الفريد الذي تربى في عهد الرسول ﷺ تربية شاملة متكاملة اهتمت بجميع جوانب شخصية الإنسان العقلية والأخلاقية والجسمية والاجتماعية والاقتصادية والصحية والروحية، وتعتبر تربية هذا الجيل نموذجًا يستحق الكثير من الدراسة والبحث لإثراء

العملية التربوية في العصر الحديث[١].

خامسًا: مفهوم التربية في بعض كتب التراث التربوي[٢]:

كثيرة هي كتب التراث التربوي التي تناولت العملية التربوية بأبعادها، المختلفة. ورغم أن كتب التراث ليست الصورة المثلى للفكر التربوي الإسلامي، وإنما يلتمس ذلك في القرآن والسنة والتطبيقات التربوية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين، إلا أن كتب التراث التربوي تظل مهمة في تأصيل مفاهيمنا التربوية وتطويرها، ومن استعراض بعض تلك الكتب نجد أن مفهوم التربية فيها اتفق مع مفهوم التربية في القرآن والسنة النبوية المطهرة، حيث شمل التعليم المستمر، والتهذيب، والتأديب، والرعاية، وتزكية جميع جوانب شخصية الإنسان، ومن الملاحظ أيضًا من استخدام تلك الكتب لمفهوم التربية، والمفاهيم المتعلقة به، أنه كلما تقارب الزمان من عهد الرسول والصحابة نجد الاستخدام لنفس الألفاظ المستخدمة في القرآن والسنة، ولكن مع تقدم العصور، دخلت ألفاظ جديدة، ومفاهيم جديدة على مفهوم التربية، لم تكن مستخدمة من قبل، لكن في كل تلك الكتب كان التركيز على التعليم والتأديب معًا، واستخدام لفظ التربية لرعاية الصغير والعناية به، وبمعنى الزيادة والنماء. وذلك كما ورد في القرآن والسنة.

سادسًا: مفهوم التربية في التراث الإنساني المعاصر:

لأسباب كثيرة سبق الإشارة إليها لم يعد الوحي الصحيح مصدرًا من مصادر المعرفة في الغرب، وانعكس ذلك بالضرورة على مفهوم التربية ودلالته سواء بالمعنى الضيق (Schooling) أو المعنى الواسع (Education) مما كان سببًا في أزمة الغرب الخلقية والحضارية المتمثلة في طغيان الجانب المادي على الجانب الروحي والأخلاقي في حضارة الإنسان الغربي المعاصر، ومن المؤسف حقًّا أن تنتقل التربية بمفهومها الغربي العلماني إلى عالمنا الإسلامي، فيؤثر ذلك بالسلب على كل جوانب العملية التربوية في بلادنا[٣].

فقد هبطت أهداف العملية التربوية من تربية إنسان القرآن والسنة المستخلف في

---

(١) انظر تفاصيل ذلك في المرجع السابق، (ص ٤١٤ - ٤٧٦).

(٢) المرجع نفسه، (ص ٣٩١ - ٤١٣).

(٣) المرجع نفسه، (ص ٤٧٧ - ٥٢٩).

الأرض، المطالب بعمرانها عمرانًا ماديًا وروحيًا في نفس الوقت، إلى تربية الإنسان المادي الكادح من أجل العمران المادي، وإن دمر جميع القيم الإنسانية بل والبيئة المحيطة من حوله[١]. وفسدت البرامج والمناهج المقدمة للطلاب عندما فصلت العلم عن الوحي وما يتصل به من قيم وأخلاق رفيعة، وانحرفت عملية التقويم من عملية تناول الإنسان كجسم وعقل وروح إلى عملية تركز على الجسم والعقل معًا في أسوء حالاتها المادية، المحرومة من أي أشواق عليا رفيعة تسمو بالإنسان إلى درجة الإنسانية اللائقة به كإنسان مستخلف.

المفهوم الإسلامي للتربية ودلالاته التربوية المعاصرة:

مما سبق يتضح لنا أن المفهوم الإسلامي للتربية هو أكثر ثراءً عن نظيره الغربي، ويكفي أن نقف هنا عند دلالتين من دلالته، التي ينفرد بها هذا المفهوم الإسلامي عن غيره من سائر الدلالات لهذا المفهوم لدى الآخرين، وهو علاقة التربية « برب العالمين » وأن من ربّى العالم بإطلاق هو اللّـه، وأن المُربِّي الأول هو الرسول ﷺ « قدوة المربين » بما يعكسه المعنى الأول من مكانة سامقة للمعلم، والذي يكدح كدحًا للتحلي ببعض صفات اللّـه الحسنى حسب طاقته البشرية بما يؤهله ليكون مربِّيًا، وفي كل صفة من تلك الصفات انعكاسات وإشراقات لا يسمو إليها إلا المعلم المسلم. يضاف إلى ذلك ما يرشح به كون رسول اللّـه ﷺ هو « المربِّي الأول » أو « المعلم الأول » قدوة المربين من معانٍ لدى كل معلم مسلم، وهي معانٍ لا يمكن أن يتصف بها إلا « المعلم المسلم » الذي آمن باللّـه ربًّا وبمحمد ﷺ نبيًّا ورسولًا.

إن غياب تلك الدلالات في إعداد المعلم المسلم، والاكتفاء بالإعداد الحالي الأكاديمي والتربوي والثقافي بعيدًا عن المفهوم الإسلامي الحقيقي للتربية هو المسؤول عن كثير من مشكلات التربية والتعليم في عالمنا العربي، ولو استدعينا تلك الدلالات اللغوية والإسلامية لمفهوم التربية، وحرصنا على تحقيق تلك الدلالات في واقعنا التربوي المعاصر؛ لأنكرنا هذا الواقع التربوي، وأصررنا على تغييره، فلسفة وأهدافا ومناهجًا وطرق تدريس وإدارة وتمويلًا وتقويمًا، وكل ذلك يمكن أن يتم إذا أعددنا الكوادر

---

(١) المرجع نفسه، (ص ٥٣٣ - ٦٧٢).

التربوية التي تمتلك المنهجية الإسلامية (Islamic Paradigm) بأعداد كافية ومناسبة، وإذا دربنا تلك الكوادر على استخدام تلك المنهجية بكفاءة وإتقان في شتى المجالات التربوية: تنظيرًا وتطبيقًا[١].

واللّـه الموفق

***

---

(١) نوصي الراغبين في امتلاك تلك المنهجية والتدريب عليها بقراءة: عبد الرحمن النقيب: المنهجية الإسلامية في البحث التربوي نموذجًا: النظرية والتطبيق، مرجع سابق؛ حيث يجد مكونات تلك المنهجية، وقراءات عديدة لتكوين تلك المنهجية، ونماذج تطبيقية على تلك المنهجية من الكتابات التراثية والمعاصرة.

البَابُ الرَّابِعُ

مَفَاهِيمُ وَمَبَادِئُ المَنْهَجِيَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ

الفَصْلُ الخَامِسُ

النموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد

« رؤية مقارنة »

أ. د. رِفْعَت العَوضِي

أستاذ الاقتصاد

جامعة الأزهر

مُقـدِّمَة

أولًا: يستهدف هذا البحث تقديم محاولة لنموذج تفسيري إسلامي للاقتصاد. هذه المحاولة تكتنفها صعوبات منها:

١ - في حدود معرفتي لا توجد دراسة سابقة عن هذا الموضوع، وهذا الأمر بجانب أنه يعمل على التشجيع فإنه قد يولد تخوُّفًا من قبول أو رفض.

٢ - النموذج التفسيري مربوط إلى موضوع شديد التعقيد وهو موضوع المنهجية؛ التعقيد في فكرته والتعقيد في مصطلحاته ومفرداته، ويزيد من شدة تعقيد هذا الموضوع أنه بالرغم من كثرة الكتابة في المنهجية فإن تحديد المراد ببعض مصطلحاته لا يزال يمثل إشكالية.

٣ - يدخل في إشكالية المصطلحات أن المصطلح يتضمن تكييفًا للموضوع، وهذا الأمر يدخل في التحفظات على نقل المصطلحات من المنهجية المعاصرة (العلمانية) إلى المنهجية الإسلامية.

٤ - منطقة الاشتباك بين النموذج التفسيري الإسلامي والنماذج الأخرى لا تقتصر على المصطلحات، وإنما يظهر فيها أيضًا الموضوعات. إن للنموذج الإسلامي خصوصيته، ولذا فإن قولبته في النموذج التفسيري المعاصر خطأ وخطر. ومن الأمثلة الداخلة في ذلك موضوع المعرفة.

ثانيًا: ليس من تقاليد البحث العلمي الامتناع عن الدخول في محاولة جديدة، بل إن هذه التقاليد مع الدخول في محاولات جديدة.

١ - هذه المقدمة هي للإشارة إلى أن هذا البحث يتضمن محاولة جديدة، والجديد الذي نشير إليه هو الإطار العام للنموذج التفسيري الذي نقدمه بموضوعاته.

٢ - مع أن النموذج التفسيري الإسلامي يعمل على ما يعمل عليه النموذج التفسيري

العلماني إلا أن إطاره العام يختلف أو على الأقل نقول: له خصوصيته. ولا يقتصر الاختلاف على الشكل، وإنما يمتد إلى الموضوعات وبخاصة المنطلقات الأساسية.

٣ - صفة العلمانية التي وصف بها النموذج الآخر تلزم لها إشارة توضيحية. إنه يقصد به النموذج التي قدمته الحضارة الغربية. ورجحنا مصطلح العلمانية للإشارة إلى الفكرة الرئيسية التي يدور عليها هذا النموذج محوريًا، ويقوي هذا الترجيح أن الحضارة الغربية تعتمد مصطلح العلمانية كمحور رئيسي لفكرها.

ثالثًا: الخطة المقترحة لبناء النموذج التفسيري الإسلامي مع التطبيق على الاقتصاد تتأسس على العناصر التالية:

١ - **العنصر الأول**: تحديد الأساسيات المعرفية التي يقوم عليها النموذج التفسيري الإسلامي، وهذا العنصر يتفرع إلى فرعين: فرع في المنهجية الإسلامية العامة وفرع يعمل هذه المنهجية العامة في منهجية البحث الاقتصادي، وهذا العنصر يقدم التأسيس النظري.

٢ - **العنصر الثاني**: يتضمن هذا العنصر رحلة إلى تراث المسلمين لهدف محدد هو معرفة كيفية إعمال هذا التأسيس النظري السابق في نتاجهم العلمي، وقد تم اختيار ابن خلدون؛ لأنه يمكن توظيف مساهمته في الموضوع الاقتصادي.

٣ - **العنصر الثالث**: يتضمن هذا العنصر ما يمكن القول عنه: إنه اختبار للنموذج التفسيري الإسلامي في الاقتصاد. وقد تم اختيار موضوعَيْ العدل والإعمار، وقد تم التعامل معهما من وجه أنهما متغيران من متغيرات النموذج.

٤ - **تضمنت الخطة عرضًا** للنموذج التفسيري العلماني. وقد عمل البحث على أن يميز مرحلتين في هذا النموذج؛ مرحلة عمل النموذج على التطور من نظام إلى نظام، ومرحلة عمل النموذج على تطور المتغيرات مع استبقاء النظام.

رابعًا: استكمالًا لمقدمة هذا البحث فإنه تبقى فكرة من المفيد الإشارة إليها. هذا البحث يمكن أن تسكن فيه المصطلحات التي درج على استخدامها في المنهجية وفي النماذج التفسيرية. ولم يشغل البحث بتسكين هذه المصطلحات؛ وذلك لتجنب الاختلافات المعروفة حولها، وكذلك لتوجيه كل الجهد لبناء نموذجٍ متحرر من قولية المصطلحات وإجباراتها.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الأساسيات المعرفية للنموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد

تمهيد:

علم الاقتصاد العلماني علم تفسيري؛ إنه يقوم بتفسير الواقع الاقتصادي على النحو الذي يوجد عليه دون أن يتدخل بتغييره أو تطويره، أما التدخل للتغيير أو التطوير إذا جاء فإنه يكون عمل سياسات اقتصادية، وهذه العملية لا تدخل في التفسير؛ ولذلك فإن النموذج التفسيري لعلم الاقتصاد العلماني يعمل على تفسير الواقع كما هو، مع توقع نوع التغيير الذي يجيء بالتفاعل التلقائي للعوامل الموجودة في هذا الواقع.

الاقتصاد الإسلامي له طبيعته المميزة له. الإسلام يعمل أولًا على تشكيل الواقع الاقتصادي بواسطة تشريعاته، ثم يجيء دور علم الاقتصاد الإسلامي ليفسر هذا الواقع الذي شكلته الشريعة الإسلامية. وبناء على ذلك يقدم النموذج التفسيري.

قد يعمل الاقتصادي الذي يأخذ بالاقتصاد الإسلامي على تقديم نموذج لتفسير واقع اقتصادي لم تنشئه الشريعة الإسلامية. وهو في هذا التفسير لا يبعد كلية النموذج الإسلامي الذي تشكل عليه فكره، وهذا يعكس نفسه في تفسيره للتفاعل بين العوامل القائمة في الواقع، كما أنه يحدد نوع التطور الذي سوف ينتقل إليه الواقع.

يعني ما سبق أنه قبل تقديم النموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد فإنه يكون من الضروري التعرف على الأساسيات المعرفية للاقتصاد الإسلامي، وطبيعة الاقتصاد الذي يتشكل بناءً على إعمال هذا المنهج.

هذا المنهج المعرفي للاقتصاد الإسلامي هو موضوع هذا المبحث. وسوف نُعرِّفُ بهذا المنهج بإيجاز من خلال العناصر الآتية:

- عن المعرفة.
- عن المعرفة للأحكام الشرعية العملية (حقل الفقه الاقتصادي نموذجًا).

الفرع الأول: عن المعرفة:

أولًا: إشكالية المعرفة في دراساتنا للاقتصاد:

يمكن القول: إن الدراسات الاقتصادية في العالم الإسلامي تنطلق من فراغ معرفي. هذا القول يسنده ما يلي:

١ - يبدأ تدريس الاقتصاد دون التمهيد بدراسة سابقة تبين كيفية اكتساب المعرفة الاقتصادية. المقارنة مع العالم الغربي تشرح هذا الأمر: دارس الاقتصاد في العالم الغربي يبدأ دراسته الاقتصادية بعد أن يكون قد تشكل معرفيًّا في كل مراحل تعليمه وفق المنهج الغربي في اكتساب المعرفة، في مقابل ذلك فإن دارس الاقتصاد في عالمنا الإسلامي يبدأ هذه الدراسة ولم تطرح عليه قضية المعرفة لا صراحة ولا ضمنًا.

٢ - قضية نظرية المعرفة في ذاتها قضية جوهرية؛ لأنها تربط العلوم في وحدة منهجية معرفية واحدة، وهذا أمر إيجابي للنتائج التي تترتب عليه، لقد أنتجت نظرية المعرفة وحدة عضوية بين العلوم كما أنها حفَّزت التقدم العلمي. هذا الربط مطلوب عمله مع دراسة الاقتصاد في العالم الإسلامي.

٣ - نظرية المعرفة في المنهجية الغربية لها إسقاطاتها على الاقتصاد، التعامل مع هذه الإسقاطات قبولًا أو رفضًا لا يقبل إلا إذا رفع إلى أصله وهو نظرية المعرفة، نشير إلى بعض الإسقاطات: فكرة الندرة، وفكرة التشاؤمية، وفكرة تعارض المصالح.

ثانيًا: بين مصطلح المعرفة ومصطلح نظرية المعرفة:

مصطلح المعرفة أعم من مصطلح نظرية المعرفة؛ المصطلح الثاني يقتصر على بيان الطرق التي تكتسب بها المعرفة وكذا التعرف على طبيعتها، أما مصطلح المعرفة فإنه يشتمل على ما سبق كما يشتمل على مسائل أخرى.

يقال في التمييز بين المصطلحين: عنوان المعرفة يتضمن الثورة التي قدمها تاريخ الفلسفة على نظرية المعرفة؛ لأنه يشمل الحديث عن مذاهب فلسفية قامت لهدم نظرية المعرفة بمعناها المعروف عند العقليين؛ مثل: فلسفة الحدس، والفلسفة البرجماتية، والفلسفة الوجودية... فالبحث في المعرفة أشمل وأعم من مجرد البحث في نظرية المعرفة[1].

---

(١) د. يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، (الطبعة التاسعة)، دار الثقافة للطباعة والنشر، (١٩٧٩م)، (ص ١١٨).

ثالثًا: مسائل نظرية المعرفة ومجالاتها (في التعريف بنظرية المعرفة):

مسائل نظرية المعرفة ومجالاتها عنوان مألوف في الدراسات المعرفية، وهو اقتراب من تعريف نظرية المعرفة.

مسائل المعرفة: تجمع مسائل المعرفة في مجموعات ثلاث(١):

أ - البحث في إمكان المعرفة، وهو بحث يتناول الشك في المعرفة وإمكانها والفرق بين الشك المنهجي والشك المذهبي.

ب - البحث في الطرق الموصلة إلى المعرفة أو منابع المعرفة، ويعرض فيه لشرح المعرفة العقلية عند العقليين، والمعرفة الحسية عند التجريبيين، والحدس عند الحدسيين، والفعل البرجماتي عند البرجماتيين، والتجربة الوجودية عند الوجوديين، وفلاسفة الوجود والمعرفة عند الفلاسفة الماركسيين.

جـ - البحث في طبيعة المعرفة من حيث إنها مثالية أو واقعية ومن أمثلة ذلك المثالية المطلقة عند هيجل.

مجال نظرية المعرفة: يبحث تحت هذا العنوان ما يميز المعرفة عن علوم أخرى؛ وذلك لأن البحث في مجال نظرية المعرفة كان مثارًا للجدل بين الباحثين، فخلط بعضهم بينها وبين علم المنطق على اعتبار أن المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية، وذهب غيرهم إلي قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات، ومن ثم كانت في رأيهم فرعًا من فروع علم النفس، يعرض لدراسة العمليات العقلية التي يقوم بها العقل واعيًا في كسب معلوماته، كالإدراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير، وترتب على هذا أن اعتبرت نظرية المعرفة علمًا؛ لأن علم النفس الذي ألحقت به قد أصبح اليوم في عداد العلوم الجزئية، وأن تقوم على علم النفس وتذعن لقضاياه، ولكن نظرية المعرفة عند جمهرة الباحثين أوسع مجالًا مما سبق(٢).

بين نظرية المعرفة ومناهج البحث: يوجد تداخل بين نظرية المعرفة ومناهج البحث، هذا التداخل عمل لصالح مناهج البحث، وليس لصالح نظرية المعرفة. لقد كثرت الكتابات

---

(١) د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة (ص ١١٧).

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، (الطبعة السابعة)، دار النهضة العربية، (١٩٧٩م)، (ص ٢٩٨، ٢٩٩).

عن مناهج البحث، بينما غاب الاهتمام بنظرية المعرفة مع أن نظرية المعرفة هي الموضوع الذي ينبغي أن تكون له أسبقية على مناهج البحث. في أحايين كثيرة كانت المشكلة المعروضة تقع في مجال نظرية المعرفة إلا أنها بحثت تحت عنوان مناهج البحث.

رابعًا: الفكر الإسلامي في المعرفة:

الاتجاهات المعرفية الإسلامية: يمكن القول: إنه ظهرت ثلاثة اتجاهات فلسفية في إطار الفكر الإسلامي. **الأول:** يمثله الفلاسفة المسلمون، وهؤلاء يمثلون الفلسفة الإسلامية العقلية الخالصة. **الثاني:** يمثله علماء الكلام، أما **الثالث:** فيمثله الصوفية. للتعريف على نحو أوضح بهذه الاتجاهات المعرفية الثلاثة يقال الآتي: يقصد بالفلسفة الإسلامية البحث العقلي الخالص في الوجود بغض النظر عن الدين، أما علماء الكلام فقد اعتمدوا على العقل لكن من أجل الدفاع عن الدين، لهذا يقال عن هذا الاتجاه: إنه التأمل العقلي في الشريعة الإسلامية، أما التصوف فإنه يعتمد أساسًا على المعرفة الذوقية الكشفية، يعتمد على الوجدان، يعتمد على الحدس والبصيرة. يعني ما سبق أن لكل واحد من هذه الاتجاهات الثلاثة رؤياه المعرفية: نقطة انطلاق الفيلسوف العقل، ونقطة انطلاق المتكلم النص الديني، أما نقطة انطلاق الصوفي فهو القلب. الفيلسوف يعقل لكي يؤمن، والمتكلم مؤمن يريد أن يعقل، أما الصوفي فهو مؤمن يريد أن يشاهد[١].

- **نماذج من آراء الفلاسفة المسلمين في المعرفة:** ساهم في نظرية المعرفة كثير من الفلاسفة المسلمين. فيما يلي إشارة إلى بعضهم وإلى آرائهم[٢].

ابن الهيثم: الوصول إلى الحق لا يكون إلا من آراء عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية.

ابن سينا: مصدر المعرفة مزيج من الإحساس والمنطق (إشراقي).

ابن مسكويه: في النفس معرفة عقلية لا تصل عن طريق الجسم كما أنها لا تستطيع أن تميز المعارف التي ترد إليها عن طريق الحواس فتدرك الصحيح منها والخطأ، وذلك عن طريق المقارنة بين المدركات الحسية، فهي بهذا تشرف على عمل الحواس.

---

(١) د. فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، (١٩٧٧م)، (ص٤٢٣).

(٢) من مراجع هذه الفقرة: د. أحمد شلبي: موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، الفكر الإسلامي.

الفارابي: يعتبر زعيم أصحاب المنطق، المنطق هو الوسيلة للحصول على المعرفة.

الكندي: مصادر المعرفة هي الحواس والعقل والخيال، الحواس تدرك الجزئيات والصور المادية، والعقل يدرك الكليات والصور العقلية، أما الخيال فوسط بين الاثنين، أي يدرك الجزئيات الكلية.

ابن رشد: المعرفة ليست ممكنة إلا بفضل نشاط النفس الإنسانية، وقد أطلق ابن رشد على هذا النشاط اسم العقل بالفعل أو العقل الفعال؛ ولذلك تصنف نظرية ابن رشد ضمن نظريات المذهب العقلي.

الفرع الثاني: عن المعرفة للأحكام الشرعية العملية (حقل الفقه الاقتصادي نموذجًا):

النموذج التفسيري للاقتصاد مربوط إلى نظرية المعرفة؛ ولذلك فإنه قبل تقديم النموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد فإنه تلزم مناقشة حول المعرفة الاقتصادية للأحكام الشرعية العملية في الجزء الخاص بالاقتصاد وهو الفقه الاقتصادي، نحاول أن نقدم في هذه الفقرة ما يوظف لخدمة هذا الموضوع.

أولًا: عن الفقه الاقتصادي:

١ - **موضوع الفقه الاقتصادي وغايته:** يُعرَّف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، والغاية منه هي العلم ثم تطبيق الأحكام الشرعية على أفعال الناس وأقوالهم. الفقه هو مرجع كل مكلف لمعرفة الحكم الشرعي فيما يصدر عنه من أقوال وأفعال، هذه هي الغاية المقصودة من كل القوانين في أية أمة؛ لا يقصد منها إلا تطبيق موادها وأحكامها على أفعال الناس وأقوالهم، وتعريف كل مكلف بما يجب عليه وبما يحرم[١]. من هذا التعريف يمكن أن نشتق تعريف الفقه الاقتصادي: العلم بالأحكام الشرعية العملية المتعلقة بالأمور الاقتصادية المكتسبة من أدلتها التفصيلية. أما غايته: فهي العلم ثم تطبيق هذه الأحكام على أفعال الناس الاقتصادية وكذا أقوالهم.

٢ - **منطقة عمل الفقه الاقتصادي (أو مجاله):** للإمام ابن تيمية كتابة مباشرة في تحديد

---

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، دار القلم، الطبعة الحادية عشرة، (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م)، (ص ١١ - ١٤).

منطقة عمل الفقه الاقتصادي أو المجال الذي يعمل فيه أو عليه. كتب ما يلي: إن تصرفات العباد من الأقوال أو الأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم وعادات يحتاجون إليها في دنياهم؛ فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها اللّـه تعالى أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره اللّـه ﷻ؛ وذلك لأن الأمر والنهي هما شرع اللّـه والعبادة لا بد أن تكون مأمورًا بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليه بأنه عبادة؟! وما لم يثبت من العبادات أنه منهي عنه كيف يحكم عليه أنه محظور؟! ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه اللّـه تعالى وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ ﴾ [الشورى: ٢١]، والعادات الأصل فيها العفو فلا يحظر منها إلا ما حرمه اللّـه تعالى، وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَـٰلًا ﴾ [يونس: ٥٩][(١)].

- يستنتج مما سبق ما يلي: أمور الاقتصاد الأصل فيها الإباحة، ولكن هناك بعض الأمور جاء فيها حكم شرعي، ويمكن القول: إنها تمثل المنطقة التي فيها أحكام فقهية متعلقة بالاقتصاد. زيادة في توضيح هذا الأمر: الشارع الحكيم رأى أن هناك منطقة في معاملات الناس وأنشطتهم الاقتصادية من الخير لهم أن تخضع لحكم شرعي؛ فأنزل أحكامًا شرعية لهذه المنطقة، وعمل الفقهاء على استنباط هذه الأحكام، وما كتبه الفقهاء هو ما يصنف على أنه فقه اقتصادي.

نحاول أن نوظف ما قاله الإمام ابن تيمية توظيفًا معرفيًا؛ أي نعمل لـه تنظيرًا معرفيًا يتعلق بالطرق الموصلة إلى المعرفة في الاقتصاد. الاقتصاد الإسلامي فيما يتعلق بالطرق الموصلة إلى المعرفة ينقسم إلى قسمين رئيسين؛ **القسم الأول**: رأى الشارع الحكيم أن تجيء فيه أحكام شرعية، وبناء على هذا تكون لـه منهجيته المعرفية من حيث طبيعتها وكيفية اكتسابها. أما **القسم الثاني**: فبعبارة الإمام ابن تيمية: الأصل فيه عدم الحظر، أي لم تجئ فيه أحكام شرعية، أي ترك للإنسان يعمل عليه ويطوره وفق القيم الإسلامية العامة

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (٢٩/ ١٦، ١٧)

أو الكلية، وهذا القسم الثاني يكون له منهجه المعرفي من حيث طبيعة المعرفة وكيفية اكتسابها.

٣ - أهمية التعرف على المعرفة المتعلقة بالفقه الاقتصادي: في الاقتصاد الإسلامي يجب أن نعطي اهتمامًا لموضوع المعرفة المتعلقة بالفقه الاقتصادي لاعتبارات كثيرة منها الاعتبارات الثلاثة التالية:

أ - وضع معيار لعمل العقل في الفقه الاقتصادي.

ب - وضع معيار فقهي لاستيعاب التطور والمستجدات في الحياة الاقتصادية.

جـ - وضع معيار لبيان طبيعة الفقه الاقتصادي قيميًا ومذهبيًا وفنيًا.

ثانيًا: عن المعرفة في الفقه الاقتصادي:

١ - صيغة منهج المعرفة للفقه الاقتصادي: حدد علماء أصول الفقه مصادر الأحكام الشرعية، العملية أي الفقه الاقتصادي. المصطلح الذي يستخدمه الأصوليون هو الأدلة الشرعية كما يستخدمون مصطلح أصول الأحكام أو المصادر التشريعية للأحكام. يعني الدليل عند الأصوليين: ما يستدل بالنظر الصحيح فيه على حكم شرعي عملي على سبيل القطع أو الظن[(١)]. أما مصادر الأحكام الشرعية العملية المتفق عليها فإنها ترجع إلى أربعة: القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والإجماع، والقياس، وهي بهذا الترتيب. هذه هي المصادر المتفق عليها، وإن كان القياس به بعض الاختلافات. بجانب هذه المصادر الأربعة توجد ستة مصادر أخرى هي: الاستحسان، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والعرف، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا. هذه هي المصادر الستة التي لم يجمع المسلمون على الاستدلال بها، فمنهم من استدل بها ومنهم من أنكرها.

٢ - حتمية تخصيص صيغة مستقلة للمعرفة للأحكام الشرعية العملية (الفقه الاقتصادي): توجد أربعة أسباب تلزم بتخصيص صيغة مستقلة للأحكام الشرعية العملية. **السبب الأول:** يتصل بالأحكام الشرعية العملية من حيث مصدرها. **السبب الثاني:** يتصل بطبيعة التطور الممكن قبوله في هذه الأحكام. **السبب الثالث:** يتصل بطبيعة العلم وطبيعة تطوره على النحو المقبول إسلاميًا مقابلًا بالفكر الغربي. **السبب الرابع:** يتصل بطبيعة التطور

(١) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، مرجع سابق، (ص ٢٠).

الممكن قبوله في الاقتصاد الإسلامي مقابلًا بالاقتصاد العلماني.

تخصيص صيغة مستقلة للفقه، وفيه الفقه الاقتصادي يضبط الحركة الفكرية للاقتصاد الإسلامي. هذا الاقتصاد له أحكامه الفقهية، والعقل هنا أداة لمعرفة الحكم. أما التحليل الاقتصادي في هذا العلم فهو مرحلة تالية لمعرفة الفقه الاقتصادي، وفي هذه المرحلة التحليلية يكون العقل مصدرًا للمعرفة.

تخصيص الأحكام الشرعية العملية بصيغة معرفة مستقلة يمكن أن يزداد وضوحًا وتأصيلًا عندما نعرف قضية أثارها المستشرقون على الفقه الإسلامي. كولسون - أحد المستشرقين المعروفين - ينتقد التشريع الإسلامي؛ لأنه في رأيه لم يتطور من المحاكم أو أحكامها كالقانون الروماني الذي اعتمد في تطوره على الدعاوى، أو كالقانون الإنجليزي الذي تطور عن الأحكام القضائية... ثم ينتهي كولسون إلي هذه النتيجة: القانون (بمعنى الفقه) لا ينشأ من المجتمع ولا يتشكل به كما هو الحال في النظم الغربية.. فالقانون في المفهوم الإسلامي يسبق المجتمع ويشكله ويجب من الناحية المثالية أن يخضع تنظيم المجتمع لأحكامه الصحيحة بإطلاق(١).

الرد على كولسون ومن معه من شيعته من المستشرقين يجب أن يتأسس أو ينطلق من المنهج المعرفي الصحيح للفقه ومعه الفقه الاقتصادي، الأحكام الشرعية العملية لها صيغتها أو منهجها في المعرفة؛ إنها تتأسس على أن مصدر الأحكام الشرعية هو الوحي - النقل - وأن العقل أداة لاكتشاف الحكم، هذا المنهج هو الأمان من ألّا يسير أمر الأحكام الشرعية العملية في الإسلام على النحو الذي سارت عليه الأحكام الدينية في العالم الغربي، نؤكد هذا المعنى بعبارة أخرى: جعل الفقه ينشأ من المجتمع ويتشكل به هو الخطوة الأولى لأن تترك المجتمعات الإسلامية الأحكام الشرعية، وهذا هو الطريق الذي سلكه العالم الغربي، والذي يخطط له كولسون ومن يأخذ برأيه، إنهم يخططون لتوجيه المجتمعات الإسلامية نحو الوجهة العلمانية التي تبناها العالم الغربي.

اعتبار أن الفقه الإسلامي علم هو واحد من الأسباب التي ولدت لبسًا في دور العقل

---

(١) Coulson (N.J.), A History of Islamic Law.

ترجمة د. محمد أحمد سراج، مراجعة د. حسن محمود الشافعي، دار العروبة، الكويت، (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

في الأحكام الشرعية العملية، العلم هو عمل عقلي، وجعل الفقه علمًا قد يعني أنه عمل عقلي، بينما أثبتت المناقشة السابقة أن مصدر الأحكام الشرعية العملية هو النقل، الفكرة الشائعة عن العلم أنه عمل عقلاني، وهي القاعدة التي وضعت في اليونان[1]، وبناءً على هذا تبنت أوروبا الرأي القائل بأن العلم لا يكون إلا عملًا عقليًا، معنى عقلانية العلم أن العقل هو مصدر المعرفة ولا يكون علمًا في الفكرة الأوروبي إلا ما هو كذلك. في هذا السياق نري ضرورة التمييز بين الدين والعلم؛ العلم يهتم بكيفية تفاعل الأشياء وهو تراكمي، ولا يحمل الرغبة في أن يفعل شيئًا دون شيء، أما الدين فإنه يهتم بالحفاظ على الحقيقة الخالدة وليس تراكميًا، نقترح أن يتسع مفهوم العلم بحيث يقبل أن يكون أحد أدوار العقل هو الإدراك وليس مصدرًا للمعرفة على النحو المعروف في نظرية المعرفة، في هذا المعنى يقبل وصف الفقه بأنه علم؛ حيث يكون مصدر المعرفة هو النقل ويكون العقل هو أداة إدراك.

***

(١) ر.ج.د. برنال، العلم في التاريخ، ترجمة دكتور علي ناصف، (جـ ١)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (ص٧، ٨).

المَبْحَثُ الثَّانِي
النموذج التفسيري للاقتصاد في تراث المسلمين

(نموذج ابن خلدون في تطور النظم)

تمهيد:

١ - تضمن المبحث السابق تعريفًا بما اعتبره البحث أساسيات منهج المعرفة للنموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد، يستهدف البحث في هذا المبحث الثاني التعرف على النموذج التفسيري للاقتصاد كما جاء في تراث المسلمين.

٢ - يمكن القول بأن هذا المبحث الثاني هو اختبار لمدى تطبيق ما جاء في المبحث الأول عن أساسيات منهج المعرفة للنموذج التفسيري للاقتصاد في الإسلام، ويمكن التعبير عن ذلك بعبارة أخرى بحيث يقال: إن المبحث الثاني يعتبر محاولة لمعرفة كيف فسَّر المسلمون السابقون التطور في الاقتصاد في ضوء منهج المعرفة الإسلامية.

٣ - اختار البحث نموذج ابن خلدون لأسباب منها:

أ - أهمية ابن خلدون وريادته في العلوم الاجتماعية أمر معترف به عند العلماء المسلمين وعند غيرهم.

ب - يكشف البحث في تراث ابن خلدون عن أنه يعطي للموضوع الاقتصادي أهميته؛ ولذلك فإنه يمكن التعرف على نموذج تفسيري للاقتصاد في تراث المسلمين تأسيسًا على ما كتبه ابن خلدون.

جـ - يمكن القول: إن ظهور ابن خلدون يعتبر تطورًا لنضج عطاء الحضارة الإسلامية في العلوم الاجتماعية، يعنى ذلك أن التراكمية العلمية للحضارة الإسلامية قادت إلى ظهور ابن خلون بآرائه.

٤ - عرض النموذج التفسيري للاقتصاد عند ابن خلدون يجتزأ من نظريته العامة

في العلوم الاجتماعية، أو هو توظيف لنظريته العامة في العلوم الاجتماعية في المجال الاقتصادي؛ ولذلك يأمل البحث قبول هذا التوظيف بما يعتوره من تجزيء.

٥ - تتسع وتتنوع آراء ابن خلدون في المجالات التفسيرية الاجتماعية بما فيها مجال التغير الاقتصادي، وسوف يعمل البحث على اختيار عناصر في المجال الاقتصادي تؤهل لاكتشاف النموذج التفسيري للاقتصاد عند ابن خلدون.

العناصر المختارة هي:

- الإطار المذهبي للنموذج التفسيري لابن خلدون.
- النموذج التفسيري لابن خلدون.
- مراحل تطور المجتمعات في النموذج التفسيري لابن خلدون وخصائص كل مرحلة.

الفرع الأول: الإطار المذهبي للنموذج التفسيري لابن خلدون:

أولًا: ابن خلدون والمذهب الاقتصادي وكذا النظام الاقتصادي يحتاج إلى مدخل:

١ - في موضوع ابن خلدون والمذهب الاقتصادي وكذا النظام الاقتصادي يوجد جانب موضع اتفاق وجانب موضع اختلاف؛ الجانب موضع الاتفاق هو أن ابن خلدون له مساهمة في تأسيس مذهب اقتصادي وكذا نظام اقتصادي، أما الجانب موضع الاختلاف فهو طبيعة المذهب الاقتصادي وكذا النظام الاقتصادي الذي عمل عليه ابن خلدون.

ابن خلدون محل اعتبار عند أنصار مذهب الحرية الذي يتأسس عليه النظام الرأسمالي، وهو أيضًا محل اعتبار عند أنصار المذهب الجماعي الذين يأخذون بالتفسير المادي.

٢ - أنصار مذهب الحرية يثبتون لابن خلدون أنه كان ضد تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية وأنه بهذا رائد للحرية الاقتصادية [1].

٣ - أنصار المذهب الجماعي يعتقدون أن ابن خلدون أسس تفسيره للتاريخ على

---

(١) من أهم الأبحاث التي صنفت فكر ابن خلدون في مذهب الحرية الاقتصادية البحث التالي:
- الدكتور محمد حلمي مراد، أبو الاقتصاد - ابن خلدون، ضمن أبحاث مهرجان ابن خلدون، مركز البحوث الاجتماعية والجنائية، (ص ٣٠٥ - ٣١٧)، وقد اعتبر أن ابن خلدون مؤسس مذهب الاقتصاد المرسل.

العنصر المادي أي الاقتصادي، ويعتبرونه رائد الفلسفة المادية لتفسير التاريخ، وقد كان ابن خلدون محل اهتمام واسع في الاتحاد السوفيتي (الاشتراكي والذي انهار)، لهذا الاعتبار، وفي إطار هذا الاهتمام نشروا عنه دراسات كثيرة؛ بل يقال: أنهم أسسوا مركزًا بحثيًّا يحمل اسمه[١].

ثانيًا: أمام هذا الاستقطاب المذهبي المتباين لابن خلدون فإن الأمر يكون في حاجة لدراسة متأنية لفكرة تحديد هويته المذهبية. سوف نحاول المساهمة في هذا الموضوع، وذلك باستقراء بعض ما جاء في كتاب المقدمة.

○ **النص:**

كتب ابن خلدون في كتابه المقدمة في الفصل الأربعين تحت عنوان: في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعاية ومفسدة للجباية[٢]:

« اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة الفوائد والنفقات، وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم، كما قدمنا ذلك في الفصل قبله، وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس، إن كان قد استحدث من قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباة لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسبان، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية؛ لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم، وأن الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال، فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات؛ لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق، ويحسبون ذلك من إدرار الجباية وتكثير الفوائد، وهو غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة، فأولًا: مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع، وتيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافئون في اليسار

(١) قد تكون من أوسع الدراسات المنشورة عن ابن خلدون في الاتحاد السوفيتي السابق:
- دكتورة سفيتلانا بانييفا: العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون، ترجمه إلى اللغة العربية رضوان إبراهيم، الناشر الدار العربية للكتاب، ليبيا، (١٣٩٨ - ١٩٧٨م).

(٢) الطبعة التي نحيل إليها في دراسة ابن خلدون تحمل البيانات التالية: مقدمة ابن خلدون، دار القلم، الطبعة الخامسة، (١٩٨٤م)، وسوف نضع رقم الصفحة داخل النص.

متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضًا تنتهي إلى غاية موجودهم، أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرًا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد، ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غضًا أو بأيسر ثمن، أو لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه، ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر، أو غير ذلك من أنواع الغلات، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولا نفاق البياعات؛ لما يدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع، ولا يرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد، فيستوعبون في ذلك ناض أموالهم، وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضًا جامدة، ويمكثون عطلًا من الإدارة التي فيها كسبهم ومعاشهم، وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كسادٍ من الأسواق بأبخس ثمن، وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله فيقعد عن سوقه، ويتعدد ذلك ويتكرر ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية فإن معظم الجباية؛ إنما هي من الفلاحين والتجار، ولا سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها، فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش، وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل، ثم إنه ولو كان مفيدًا فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانيه من شراء أو بيع، فإنه من البعيد أن يوجد فيه من المكس ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلًا من جهة الجباية، ثم فيه التعرض لأهل عمرانه واختلال الدولة بفسادهم ونقصهم، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات، وكان فيها تلاف أحوالهم فافهم ذلك » (ص ٢٨١، ٢٨٢).

❍ الذين كتبوا عن ابن خلدون استندوا إلى النص السابق في القول بأنه مع الحرية الاقتصادية، سوف نقوم بتحليل هذا النص وذلك بهدف تحديد طبيعة الحرية الاقتصادية التي يمكن أن تنسب لابن خلدون والتي قدمها في إطارها نموذجه التفسيري.

١ – النص صريح في أن ابن خلدون ضد أن تكون الدولة تاجرًا، وقد صرح بالأضرار

الاقتصادية التي تترتب على التجارة من السلطان، واستخدم أمثلة ومصطلحات متلائمة مع عصره.

٢ - في معرض حديثه عن التجار والزراع كتب النص التالي:

« فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضًا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب » تحليل هذا النص يعطي النتيجة التالية : يدافع ابن خلدون عن المنافسة بين المنتجين.

٣ - ما جاء في أولًا يجعل ابن خلدون من أنصار الحرية الاقتصادية في مجال التبادل، وما جاء في ثانيًا يجعله من أنصار الحرية الاقتصادية في مجال الإنتاج، ويعني هذا أن ابن خلدون من أنصار الحرية الاقتصادية الكاملة.

٤ - في الفكر الاقتصادي الأوروبي يقال عن مذهب الحرية الاقتصادية أنه نظام : دعه يعمل دعه يمر[1]، ويعني هذا المصطلح أن الحرية الاقتصادية لها شقان: إنتاج (Laissez - Fair) وتبادل (Laissez - Passer) وقد ولد هذا المصطلح مع مدرسة الطبيعيين، وهي مدرسة ظهر كبار مفكريها في الربع الثالث من القرن الثامن عشر، المقابلة بين فكر ابن خلدون والفكر الأوروبى تعطي النتيجة التالية : دافع ابن خلدون عن الحرية الاقتصادية في شقيها الإنتاج والتبادل، وأن مساهمته سابقة على المساهمة الأوروبية بحوالي أربعة قرون، ويترتب على هذا أنه يعقد لابن خلدون تأسيس مذهب الحرية الاقتصادية.

٥ - عرض ابن خلدون لحالة تدخل الدولة في السوق وحصولها على السلع بأقل من ثمنها الذي تحدده المنافسة « فيبخس ثمنه على بائعه »، وقد حدد النتائج الاقتصادية التي تترتب على ذلك، وهي انخفاض الإنتاج « ويدخلون به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة ». ابن خلدون بهذه الفكرة يكون قد تعرف على الآثار الاقتصادية التي تترتب على تدخل الدولة في الاقتصاد، وعلى آثار انخفاض الأثمان على المستوى الذي تحدده المنافسة على النحو الذي عبر عنه ابن خلدون.

٦ - الضرائب من الأدوات التي تتدخل بها الدولة في الاقتصاد، ابن خلدون ضد

(١) ولد هذا المصطلح في الاقتصاد الأوروبي باللغة الفرنسية (Laissez Fair - Laissez Passer) والكتابات الاقتصادية باللغات المختلفة تستخدمه في لغته الفرنسية، وقد ولد هذا المصطلح مع مدرسة الطبيعيين.

زيادة الضرائب؛ بل إنه تعرف على الآثار السلبية التي تترتب على زيادة الضرائب. إن زيادة الضرائب قد تؤدي إلى نقص الناتج القومي في الفترة الاقتصادية التالية، وبالتالي تنخفض حصيلة الضرائب نفسها.

ثالثًا: بناء على التحليل للنص السابق فإن النتيجة التي تنتهي إليها المناقشة هي: أن ابن خلدون أسس لمذهب الحرية الاقتصادية. لقد دافع عن حرية الإنتاج وعن حرية التبادل، كما كان ضد أن تكون الدولة تاجرًا أو منتجًا، كذلك كان ضد استخدام أدوات اقتصادية تخل بعمل السوق.

يمكن أن يدخل في النتيجة التي كشفت عنها المناقشة ما يتمتع به فكر ابن خلدون من الانسجام والائتلاف في موضوع الحرية الاقتصادية. إن فكرته منسجمة في عناصرها؛ لأنه لم يقرر رأيًا بشأن حرية عنصر من العناصر الاقتصادية يمكن أن يكون مناقضًا لرأيه في حرية عنصر آخر.

هكذا تكون فكرة ابن خلدون تشبع شرط الانسجام الداخلي بين عناصر الحرية الاقتصادية. كذلك تشبع فكرته شرط الانسجام الخارجي مع آرائه عن العناصر الاجتماعية الأخرى، وفي إطار هذه الحرية الاقتصادية قدم نموذجه التفسيري.

الفرع الثاني: النموذج التفسيري لابن خلدون:

أولًا: محاولة قولبة فكر ابن خلدون في التفسير المادي:

التشيع المذهبي لابن خلدون يتجاذبه اتجاهان على طرفي نقيض؛ **الاتجاه الأول**: يجعل ابن خلدون مؤسسًا لمذهب الحرية الاقتصادية، **والاتجاه الثاني**: يجعله واضع فلسفة التفسير المادي للتاريخ، وأصحاب هذا الاتجاه ينتهون من ذلك إلى النتيجة التالية: **التفسير المادي للتاريخ يجد جذوره عند ابن خلدون.**

١ - تفسير التطور التاريخي تحكمه فلسفتان؛ الفلسفة المثالية، وتنسب إلى هيجل[(١)]، والفلسفة المادية، ويعتبر ماركس[(٢)] أكثر المفكرين الذين وظفوا هذه الفكرة توظيفًا مذهبيًا.

---

(١) هيجل: (Georg Wilhel Friedrich Hegel) وهو فيلسوف ألماني ولد في (١٧٧٠م) ومات في (١٨٣١م).

(٢) كارل ماركس: فيلسوف واقتصادي اشتراكي، ولد في ألمانيا (١٨١٨م) ومات في إنجلترا في (١٨٨٣م).

الفلسفة المثالية تتبنى فكرة أن المجتمعات تخضع للتطور وليس للثبات، وأن التغيير يبدأ أولًا في العقل الإنساني؛ أي في عالم الفكر، وهذا يقود التغيير في عالم المادة. أما الآلية التي يتم بها التغيير فهي: أن أية فكرة (Thesis) يكون لها نقيض (Antithesis) ويقوم صراع بينهما فتخلق ظاهرة جديدة هي التركيب (Syntythesis)[(١)].

٢ – في الفلسفة المادية تخضع المجتمعات أيضًا للتطور، ولكن ماركس يعتقد أن التغيير يحدث أولًا في عالم المادة وليس في عالم الفكر، إنه يؤمن أن الوجود المادي هو الذي يعمل على عقل الإنسان؛ ولذلك تكون الأفكار هي ردود أفعال لهذه الظاهرة الخارجية[(٢)].

٣ – الدكتورة سفيتلانا باتييفا واحدة من مفكري الاتحاد السوفيتي السابق، كتبت دراسة موسعة عن العمران البشري في مقدمة ابن خلدون. في رأيها أن علم العمران الذي كتب عنه ابن خلدون يعني الحياة الاجتماعية، وهو يعني « التساكن والتنازل في مصر أو حلة[(٣)] للإنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش» من هذا التعريف للعمران الذي كتبه ابن خلدون تعتبر أولًا وقبل كل شيء عملًا جماعيًا حقيقيًا للبشر مشروطًا بالاحتياجات المادية، وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع في الملك والكسب والعلوم والصنائع[(٤)]، وفي موضع آخر من كتابها كتبت « الحاجة المادية كقوة أساسية موجهة في تاريخ البشرية هي القاعدة الأولية الأولى لنظرية ابن خلدون »[(٥)].

إذا قبل ما قالته المؤلفة فإنها بهذا تكون قد حققت أمرين: **الأول**: أنها جعلت فكر ابن خلدون يتفق مع التفسير المادي للتاريخ، **والثاني**: أنها تكون قد ربطت بين ما قاله ابن خلدون وما قاله كارل ماركس عن مرحلة الشيوعية البدائية، وهي أولى المراحل في تطور المجتمع البشري.

---

(١) Loucks, William N; Comparative Economic Systems, 6th edition, New York, Haruper Row, (1964) , (pp. 81- 2).

(٢) Ibid , (pp. 82/3).

(٣) يبدو أن الصواب محلة وليس حلة.

(٤) الدكتورة سفيتلانا باتييفا، مرجع سابق، (ص ١٨٨، ١٨٩).

(٥) المرجع نفسه، (ص ١٩٥).

ثانيًا: العوامل الفاعلة على التطور في النموذج التفسيري لابن خلدون:

للتعريف على نحو صحيح برأي ابن خلدون نحلل النص الذي كتبه، والذي اعتمد عليه في القول بمادية الفكر الخلدوني في تفسير التاريخ. سوف ندرس هذا النص في اللغة التي كتب بها وهي اللغة العربية.

❍ **النص:**

كتب ابن خلدون الفصل الأول من الكتاب الأول تحت عنوان : في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات ما يلي:

« الأولى: في أن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران، وبيانه: أن اللّـه سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه؛ فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف، وكذلك يحتاج كل منهم أيضًا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه » (ص ٤١، ٤٢).

❍ هذا هو نص ابن خلدون عن حاجة البشر للتعاون وللاجتماع معًا وكذلك للتخصص. نقدم تحليلًا لهذا النص بهدف اكتشاف النموذج التفسيري الخلدوني.

١ - يبدأ ابن خلدون كتابته عن حاجة الإنسان للاجتماع بالآتي: « أن اللّـه سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله ». هذه الفقرة تعطي النتيجة التالية: رأي ابن خلدون عن حاجة الإنسان للاجتماع يبدأ بأساس إيماني، وهو أن اللّـه سبحانه هو خالق الإنسان بحاجاته وانفعالاته. هذه النتيجة تترتب عليها نتيجة أخرى هي: أن النموذج التفسيري لابن خلدون أحد مكوناته أو عناصره الداخلة فيه الإيمان باللّـه، وبالتالي فإن اللّـه هو الخالق الذي يبدأ به التطور.

هذه النتيجة تجعل رأي ابن خلدون في تفسير التطور يفارق كلية الفلسفة المادية،

الفلسفة المادية مؤسسة على أن قوى الإنتاج خالقة لعلاقات الإنتاج، أي أن المادة خالقة، وليس هذا فحسب؛ بل هي قادرة على التطوير الذاتي لنفسها، وبعبارة الذين عرضوا اقتصاديًّا هذه الفلسفة: تخضع عمليات الإنتاج الاجتماعية لتطور ذاتي.. يعني أنها تخضع لميل لتغيير ما يتعلق بها من اقتصاد أو اجتماع أو غيره[1]، الفلسفة المادية منفصلة كلية عن الإيمان باللّـه بينما الفلسفة الخلدونية مؤسسة بالكامل على الإيمان باللّـه.

٢ - بعد أن أعطى ابن خلدون أمثلة لقصور الإنسان عن توفير كل احتياجاته اللازمة لحياته بنفسه كتب الآتي: « ... فلا بد من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل لهم القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف ». يشير ابن خلدون في هذا النص إلى دور العامل الاقتصادي. والمطلوب أن نتعرف على هذا الدور الذي يؤديه هذا العامل الاقتصادي. لا يدل النص على أن العامل الاقتصادي خالق للتطور، وإنما يدل على أنه محفز للتخصص، النص يشير إلى أن التخصص وتقسيم العمل كان شاغل ابن خلدون، وأعتقد أن حل المشكلة الاقتصادية يكمن في التخصص.

جمع ما جاء في الفقرة (١) مع ما جاء في الفقرة (٢) يعطي النتيجة التالية: الخالق للتطور هو اللّـه ﷻ، أما العامل الاقتصادي فيعمل على تنظيم التخصص وتقسيم العمل، وتنظيم التخصص وتقسيم العمل لا يصنف على أنه خلق وإنما هو ترتيبٌ للأعمال الاقتصادية.

٣ - جاء في النص السابق لابن خلدون ما يلي: « ولما كان العدوان طبيعيًّا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوًا يختص بمدافعته، ما يصل إليه من عادية غيره وجعل للإنسان عوضًا من ذلك كله الفكر واليد ». هذه الفقرة لابن خلدون تضيف عنصرًا جديدًا إلى نموذجه؛ هذا العنصر هو فكر الإنسان. الفكر يعمل على التطور.

٤ - جمع ما جاء في الفقرات الثلاث ١، ٢، ٣ معًا يعطي النتيجة التالية بشأن النموذج التفسيري لابن خلدون: الخالق للتطور هو اللّـه ﷻ. وبعد الخلق يجيء الفكر والعامل الاقتصادي لترتيب عملية التطور، ولكل منهما مجاله في العمل. العامل الاقتصادي يعمل

---

(١) Schumpeter, J., History of Economic Analysis, Georg Allen and Unwin, London, (1954). (P. 439).

على تنظيم التخصص وتقسيم العمل؛ فدوره لا يصنف على أنه خلق، وإنما ترتيب للأعمال الاقتصادية.

يمكن إعادة صياغة النتيجة السابقة على النحو الآتي:

اللّـه خالق للتطور، ثم يجيء فكر الإنسان ومعه العامل المادي لترتيب وتنظيم التطور، على هذا فإن نظرية ابن خلدون في تفسير التاريخ تكون مشتملة على الإيمان باللّـه والفكر والعامل المادي، وهي بهذا تغاير كلية فلسفة هيجل المثالية حيث الفكر وحده، وفلسفة ماركس المادية حيث العامل الاقتصادي وحده.

الفرع الثالث: مراحل تطور المجتمعات في النموذج التفسيري لابن خلدون وخصائص كل مرحلة:

أولًا: يعتقد أن مراحل التطور دخلت إلى دراسات المذهبية الاقتصادية أولًا بالمساهمة التي قدمها ماركس؛ حيث قسم التاريخ الإنساني إلى مراحل؛ الشيوعية البدائية والإقطاع والرأسمالية ثم الاشتراكية كمرحلة انتقالية إلى الشيوعية، التي اعتبرها ماركس المحطة الأخيرة لتطور تاريخ الإنسان، مساهمة ماركس في دراسة المراحل تحسب للفلسفة المادية في تفسير التاريخ، أي للماركسية، معروف أن مساهمة ماركس جاءت في القرن التاسع عشر.

المذهبية الرأسمالية دخلت متأخرًا بفترة طويلة إلى موضوع المذهبية الاقتصادية ومراحل التطور، مساهمة روسو تمثل المساهمة المعتبرة في هذا الموضوع، معروف أن مساهمته ترجع إلى القرن العشرين.

ثانيًا: مراحل التطور موضوع رئيسي في كتاب المقدمة لابن خلدون، لقد شغل فقرات عديدة. الفقرات التالية مثال لهذا الاهتمام :

- فصل بعنوان: في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة (ص ١٧٢ - ١٧٤).

- فصل بعنوان: في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها (١٧٤، ١٧٥).

- فصل بعنوان: في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار (١٧٥، ١٧٦).

- فصل بعنوان: في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرزق لأهلها.. (ص٣٦٠ - ٣٦٢).

في هذه الفقرات وفي غيرها كتب ابن خلدون عن نوعين من مراحل التطور. **الأول**: مراحل تطور المجتمع ككل، والمتغير الرئيسي في هذا النوع من المراحل حالة المجتمع الاقتصادية والثقافية وغير ذلك. **النوع الثاني**: مراحل تطور الدولة ويعني بها السلطة الحاكمة، والمتغير الرئيسي في هذا النوع من المراحل القوة السياسية.

ثالثًا: مراحل تطور المجتمعات في الفكر الخلدوني ثلاثة: مرحلة البداوة، ومرحلة الحضارة، ومرحلة الهرم.

كتب ابن خلدون تحت عنوان في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة:

« اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول، فإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبية، وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس، ولا يكون ذلك غالبًا إلا مع البداوة، فطور الدولة من أولها بداوة، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال، والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله؛ فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به، ويتلو بعضها بعضًا، ويتكاثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ، والتنعم بأحوال الترف وما تتلون من العوائد، فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك » (ص ١٧٢).

رابعًا: كتب ابن خلدون بتفصيلات واسعة وفي مواضع عديدة عن خصائص كل مرحلة من المراحل الثلاث المشارة إليها، كما كتب عن العوامل الفاعلة في كل مرحلة.

في فصل بعنوان: في أن أجيال البدو والحضر طبيعية. كتب ابن خلدون عن خصائص مرحلة البداوة وخصائص مرحلة الحضارة.

○ **النص**:

« اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء هو ضرورة منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي؛ فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه

متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك؛ فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرًا ضروريًا لهم، وكان حينئذٍ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك، ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرأفة، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختلاط المدن والأمصار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق، هؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان، ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة» (ص ١٢٠).

النص السابق يتضمن خصائص مرحلة البداوة وخصائص مرحلة الحضارة في الفكر الخلدوني.

١ - خصائص مرحلة البداوة تتلخص في الآتي:

- النشاط الزراعي بدائي ويتلخص في الزراعة والرعي.

- عدم ظهور المدن وتركز السكان في البدو (مناطق غير حضرية).

- انخفاض مستوى المعيشة ووقوفه عند حد الضروري للعجز عما وراء ذلك.

- وجود شكل أولي من التخصص وتقسيم العمل.

- وجود درجة كبيرة من التعاون بين أفراد المجتمع لمواجهة حاجات المعاش الضرورية.

٢ - مرحلة الحضارة تلي مرحلة البداوة. وخصائص هذه المرحلة في الفكر الخلدوني:

- ارتفاع مستوى المعيشة إلى ما فوق الضروريات، وظهور أنواع من الرفه في المسكن والملبس والمأكل.

- ظهور المدن واتساعها.

- ظهور الصناعات، وخاصة صناعة سلع الرفه.

- ظهور مراحل متقدمة من تقسيم العمل والتخصص.

- استكمال صور النشاط الاقتصادي بظهور التجارة، وبهذا تكتمل في مرحلة الحضارة الأنشطة الاقتصادية الثلاثة، وهي الزراعة والصناعة والتجارة.

٣ - مرحلة الهرم شغلت فقرات عديدة من مقدمة ابن خلدون؛ بسبب كثرة الفقرات التي كتب فيها ابن خلدون عن خصائص هذه المرحلة، فإننا نقترح أن نقتصر على الإشارة إلى الفقرات التي جاءت بها ثم تلخيص هذه الخصائص.

من الفقرات التي كتب فيها ابن خلدون عن خصائص مرحلة الهرم:

- فصل بعنوان: في ضرب المكوس أواخر الدولة (ص ٢٨٠، ٢٨١).

- فصل بعنوان: في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية (ص٢٨١ - ٢٨٣).

- فصل بعنوان: في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية (ص ٢٨٦).

- فصل بعنوان: في أن الظلم مؤذن بخراب العمران (ص ٢٨٦ - ٢٩٠).

- فصل بعنوان: في أن الحجاب كيف يقع في الدول، وفي أنه يعظم عند الهرم (ص٢٩٠ - ٢٩٢).

- فصل بعنوان: في انقسام الدولة الواحدة بدولتين (ص ٢٩٢، ٢٩٣).

- فصل بعنوان: في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع (ص ٢٩٣، ٢٩٤).

- فصل بعنوان: في كيفية طروق الخلل إلى الدولة (ص ٢٩٤ - ٢٩٧).

هذه الفقرات كتب فيها ابن خلدون عن مرحلة الهرم باعتبارها المرحلة الثالثة في تطور المجتمعات، وقبل أن نحاول التعريف بخصائص مرحلة الهرم في الفكر الخلدوني نرى الإشارة إلى أن الفقرات السابقة كانت عن تطور المجتمعات، وتطور السلطة السياسية الحاكمة، وبالتالي تداخلت فيها العوامل الاقتصادية مع غيرها. سوف نعمل على التعريف بالعوامل الاقتصادية وحدها.

- الخصائص الاقتصادية في مرحلة الهرم:

الخصيصة الأولى: زيادة الجباية أي الضرائب، وتؤدي زيادة الجباية إلى كساد الأسواق، هذا الكساد مسبب عن فقدان الحافز الاقتصادي وكذلك ضعف القوة الشرائية في أيدي الناس لقلة ما بقي في أيديهم من دخولهم (ص ٢٨٠).

الخصيصة الثانية: تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، هذا التدخل يضر بعمل قوى السوق أي يضر بالحرية الاقتصادية، وهذا بدوره يضعف الحافز الاقتصادي (ص٢٨١).

الخصيصة الثالثة: اختلال علاقة الدخل القومي بالإنفاق القومي، يجيء هذا الاختلال من أن الدولة لا تنفق كل ما تحصل عليه، وبالتالي يحدث ما يعرف في الدراسات الاقتصادية الحديثة بالتسرب، ويجيء عندما يكون الإنفاق القومي لفترة أقل من الدخل القومي، ويترتب على هذا أن يقل الناتج في الفترة التالية، فيقل الدخل فيقل الإنفاق، وهكذا تتتابع الدورة (ص ٢٨٦).

الخصيصة الرابعة: الظلم الاقتصادي، ويتمثل في العدوان على الناس في أموالهم؛ هذا الظلم في رأي ابن خلدون يجعل الناس تتوقف عن السعي، أي عن العمل والإنتاج. إن الظلم الاقتصادي يقتل الحافز الاقتصادي، وقد أعطى ابن خلدون أمثلة كثيرة للظلم الاقتصادي (ص٢٨٨ - ٢٩٠).

- « كل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقًّا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه؛ فجباة الأموال بغير حقها ظلمة والمعتدون عليها ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران لإذهابه الآمال من أهله، واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة من الشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري » (ص ٢٨٨).

- « ومن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق؛ وذلك أن الأعمال من قبيل المتمولات كما سنبين في باب الرزق، والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران، فإذا مساعيهم وأعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم؛ بل لا مكاسب لهم سواها، فإن الرعية المعتملين في العمارة إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك، فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم، واتخذوا سخريًّا في معاشهم بكل كسبهم، واغتصبوا قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم، فدخل عليهم الضرر وذهب لهم حظ كبير من معاشهم بل هو معاشهم بالجملة، وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة، فأدَّى ذلك إلى انخفاض العمران وتخريبه واللّـه سبحانه أعلم وبه التوفيق » (ص ٢٨٩).

- « وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء مابين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان » (ص ٢٨٩)، ويواصل ابن خلدون تحليله لهذه الحالة إلى أن يقول: « ... وتجحف برؤوس الأموال، ولا يجدون عنها وليجة إلا القعود عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال في جبرها بالأرباح، ويتثاقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك؛ فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا.. وتنقص جباية السلطان أو تفسد.. ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة » (ص ٢٩٠).

الخصيصة الخامسة: في فصل بعنوان: في أن الحُجَّاب (أي اتخاذ الرؤساء حُجَّابًا) كيف يقع في الدول وفي أنه يعظم عند الهرم (ص ٢٩٠ – ٢٩٢) كتب ابن خلدون عن بعض الخصائص السياسية الملازمة لحالة الهرم، ولا نتوقف لتحليلها لأنها غير داخلة في دراستنا عن تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد.

الفرع الرابع: ابن خلدون وفكرة الحتمية:

أولًا: الحتمية بمعنى حتمية انتقال المجتمعات الإنسانية من مرحلة تطورية إلى مرحلة تطورية تالية أحد عناصر النماذج التفسيرية للتطور، ماركس ومن شايعه أعطوا لفكرة الحتمية طابعًا مذهبيًّا، ويعني ذلك أنها أصبحت من العوامل السابقة على النموذج التفسيري. عند ماركس التطور محكوم بالصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، قوى الإنتاج مصطلح يدخل فيه تنظيم وتجميع العمال وتقسيم العمل وخصائص الموارد الطبيعية المتاحة (ندرة أو شحة وطبيعتها)، هذا وغيره يصوغ أسلوب الإنتاج[1]. علاقات الإنتاج مصطلح يشمل ما يُشكِّل النظم القانونية والسياسية والتي تطابقها أشكال محدودة من الشعور الاجتماعي[2]، الملكية أحد عناصر علاقات الإنتاج.

في النموذج الماركسي قوى الإنتاج هي التي تقود التطور، وهي تخضع لتطور ذاتي؛ أي داخلي فيها، إنها تخضع لميل لتغيير ما يتعلق بها من اقتصاد أو اجتماع أو غيره[3]، يعني ذلك

---

(١) Loucks, W. N., op.cit, p. (87).

(٢) دكتور راشد البراوي؛ تطور الفكر الاقتصادي، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، (١٩٧٦م)، (ص ١٥٥).

(٣) Schumpeter, J., op. cit, p. (439).

أن قوى الإنتاج تطورها حتمي لا يمكن منعه أو وقف حركته. والتطور في علاقات الإنتاج تابع للتطور في قوى الإنتاج، هكذا تتحدد صيغة حتمية انتقال المجتمعات وتطورها من مرحلة تطورية إلى مرحلة تطورية تالية.

ثانيًا: بعض الذين قدموا دراسات عن ابن خلدون ناقشوا فكرة الحتمية في فلسفته، الدكتور ملحم قربان مؤلف كتاب خلدونيات « قوانين خلدونية » واحد من هؤلاء. اهتمامنا بدراسة الدكتور ملحم ليس موجهًا فحسب إلى رأيه في الحتمية عند ابن خلدون، وإنما أيضًا لآراء المفكرين الآخرين الذين جمع آراءهم وتعرض لها بالنقد؛ من هؤلاء المفكرين؛ الدكتور علي عبد الواحد وافي، وايف لاكوست، ومحمد عبد اللّـه عنان، ومحمد جميل بيهم، والدكتور عبد السلام المسدي[١].

بعض المفكرين الذين عرض الدكتور ملحم قربان آراءهم قالوا: بأن ابن خلدون يأخذ بالنظرية الحتمية في التطور ومن هؤلاء الدكتور علي عبد الواحد، وايف لاكوست، وقد نقل النتيجة التي توصل إليها ايف لاكوست، وهي التالية: « فلقد توصل ابن خلدون إلى الاقتناع بأن انهيار الإمبراطوريات ليس عرضيًا وإنما هو محتم »[٢].

بشأن رأي الدكتور ملحم قربان عن ابن خلدون والحتمية فقد مهد له بالآتي: لا يذهب ابن خلدون إلى أن المراحل بين بداية الدولة - وإذا شئت التعميم بين ولادة إحدى الكائنات الحية - ونهايتها هي محدودة بطريقة حتمية، وهذا ما تتطلبه النظرية الحتمية في التاريخ[٣].

أيضًا قال : « هناك على الأقل ثلاثة احتمالات تتبارى وتتنافس على تفسير التاريخ:

- **الأول**: هو الفوضى- تامة كانت هذه الفوضى أو منقوصة[٤].

- **الثاني**: النظام الذي تتداخل فيه عناصر الحرية من جهة وقوانين السببية والطبيعة من جهة ثانية.

- **الثالث**: الحتمية؛ حيث تنتفي لعبة الحرية ودورها في تسيير ذلك التاريخ.

---

(١) للتعرف على آراء هؤلاء المفكرين عن ابن خلدون والحتمية - انظر :

- دكتور ملحم قربان، خلدونيات « قوانين خلدونية »، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (١٤٠٤هـ) ، (١٩٨٤م).

(٢، ٣) المرجع نفسه، (ص ١٩). (٤) المرجع السابق، (ص ٢٠).

الدكتور ملحم قربان يرى « أن ابن خلدون، وبالرغم من التفسيرات المتعددة لفكره.... ينتمي إلى الفريق من المفكرين الذين يتبنون الاحتمال الثاني »[(١)].

ثالثًا: بعد التعريف بموضوع الحتمية في تفسير التطور، وبآراء بعض المفكرين عن ابن خلدون والحتمية نحاول إعطاء مساهمة في هذا المجال، في هذه المساهمة نناقش عددًا من العناصر التي يمكن بها إعطاء رأي في موضوع ابن خلدون والحتمية التاريخية.

العنصر الأول: حتمية تتغير بالمشيئة الإلهية:

في فصل بعنوان: في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع كتب ابن خلدون ما يلي:

قد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحدًا بعد واحد، وبيَّنا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها، وإذا كان الهرم طبيعيًّا في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، والأمور الطبيعية لا تتبدل، وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع فيأخذ نفسه بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك؛ فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها، وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي، فاعتبر ذلك ولا تغفل سر اللّـه تعالى وحكمته في اطِّراد وجوده على ما قدر فيه ولكل أجل كتاب (ص ٢٩٣ - ٣٩٤).

هذا النص يعطي ما نعتبره عنصرًا من العناصر التي تشكل رأي ابن خلدون في الحتمية وهو أن الدولة تهرم، وهذا من الأمور الطبيعية وهرم الدولة لا يمكن منعه؛ هذا العنصر على هذا النحو يؤيد القول بأن ابن خلدون يعتقد في الحتمية.

التقدم في تحليل النص يضيف إلى العنصر السابق ما يلي: ما يعتقد أنه أمور طبيعية فإنها تتغير بالتدخل الإلهي. اعتبار هذه الإضافة يعطي النتيجة التالية: المراحل التاريخية لها سريانها الطبيعي، هذه الطبيعة تخضع للمشيئة الإلهية وتخرق بها، هذه النتيجة على هذا النحو تجعل الحتمية عند ابن خلدون لها تكييف خاص، إنها ليست حتمية مطلقة وإنما حتمية تتغير وتتبدل وفق المشيئة الإلهية.

---

(١) المرجع السابق، (ص ٢٠).

العنصر الثاني: السنن الإلهية:

كتاب المقدمة لابن خلدون فيه تعبير يتكرر على نحو واضح؛ بل قد يمكن القول: إنه أكثر التعابير تكرارًا في كتابة ابن خلدون، هذا التعبير هو « سنة اللّـه في خلقـه ». وقد صاغ ابن خلدون هذا التعبير في صياغات متعددة. من هذه الصياغات :

- « فاعتبر ذلك ولا تغفل سر اللّـه تعالى وحكمته في اطّراد وجوده على ما قدر فيه ولكل أجل كتاب » (ص ٢٩٤). كتب ابن خلدون ذلك في نهاية كتابته عن أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع.

- « سنة اللّـه في عباده » (ص ٢٨٦). كتب ابن خلدون ذلك في نهاية تحليله لكيفية حدوث الكساد في الأسواق.

- « واللّـه ﷻ مالك الأمور كلها وبيده ملكوت كل شيء » (ص٢٨٠). كتب ابن خلدون ذلك عند تحليله لانتقاص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار.

« واللّـه مقدر الليل والنهار، واللّـه خير الرازقين » (ص ٢٦٧). كتب ابن خلدون ذلك في نهاية كتابته عن أبهة الملك والسلطان ومذاهب الدول في ذلك.

ما سبق يمثل مجموعة من الصيغ التي استخدمها ابن خلدون، وهي كلها تعطي معنى سنة اللّـه في خلقه. ماذا يعني إدخال هذا الأمر، أي السنن الإلهية في موضوع الحتمية؟ ماركس جعل قوى الإنتاج بها ميلٌ ذاتي أي داخلي للتغير؛ إنها تتغير بذاتها، أما ابن خلدون فإنه جعل الأمور كلها تجري وفق سنن إلهية.

هذا الأمر يؤدي إلى المفارقة التامة بين فكر ماركس وفكر ابن خلدون، عند ماركس قوى الإنتاج تتطور ولا تحتاج لإله يطورها، أما عند ابن خلدون فالانتقال من مرحلة تطورية إلى مرحلة تطورية تالية، والذي يبدو مطّردٌ فإنه يكون وفق سنة إلهية؛ أي أن اللّـه ﷻ خالق الأمور وهي تحمل هذه الخاصية في التطور.

العنصر الثالث: الجدلية بين الإنسان والمادة في نموذج ابن خلدون:

١ - الجدلية[١]: هي العامل الفاعل في النماذج الأوروبية التي حاولت تفسير التطور،

---

(١) الجدلية ترجمة لكلمة (Dialictique).

وتتمايز هذه النماذج حسب طبيعة الجدلية التي تتبناها. في جدلية هيجل العقل يعمل على المادة فيطورها، أما في جدلية ماركس فإن المادة تعمل على العقل وتطوره.

٢ - استكمال التعرف على نموذج ابن خلدون في تفسير التطور يلزمنا أن نناقش موضوع الجدلية وطبيعته في الفكر الخلدوني. إيف لاكوست من الباحثين الذين اهتموا بالجدلية عند ابن خلدون حيث كتب: « وليس بمقدور المرء ألا يكون مأخوذًا بالطابع الجدلي العميق لفكر ابن خلدون، فهو كما لاحظنا لا يعتبر مجمل الوقائع بمثابة تكدس عرضي لأشياء منعزلة ومستقلة؛ بل بوصفها مجموعًا من الظواهر المتماسكة، والمرتبط بعضها بالبعض الأخر عضويًا، وتتحدد بالضرورة بشكل متبادل. وهذا التداخل المركب خاضع لعملية تطور لا تقل تعقيدًا عن تلك الظاهرات »[١].

إذا كان إيف لاكوست يذهب إلى هذا الحد البعيد في التسليم بالجدلية عند ابن خلدون فإن باحثين آخرين رأوا أن ما عند ابن خلدون هو جدلية بالمعنى العام[٢].

٣ - نموذج ابن خلدون لا شك أنه يظهر فيها التفاعل بين الوقائع، هذا التفاعل صنفه مفكرون على أنه جدلية (Dialictique)، وقد نرى التخفيف من المعنى الذي تعنيه الجدلية فنستخدم مصطلح حوار (Dilaogue) وقد نواصل عملية التخفيف فنستخدم مصطلح التأثير (Effect). هذا جانب موضع اتفاق؛ أي وجود تفاعل، الفكرة الحاسمة في المناقشة تتعلق بتحديد من يؤثر على الآخر : العقل أو المادة؟

عند ابن خلدون التطور نوعان: تطور السلطة السياسية وتطور المجتمع؛ هذا الأمر شديد الوضوح في الفكر الخلدوني، التطور السياسي في الفكر الخلدوني يعمل عليه الإنسان؛ الإنسان هنا بعقله هو العامل الفاعل في الجدلية أو الحوارية أو التأثيرية؛ للتدليل على ذلك نحيل إلى ما كتبه ابن خلدون في الفقرات التالية :

- فصل بعنوان: في حدوث الدولة وتجددها (ص ٢٩٨).

- فصل بعنوان: في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة

---

(١) إيف لاكوست: العلامة ابن خلدون، ترجمة الدكتور ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت (١٩٧٤م)، (ص ١٨٦).

(٢) دكتور ملحم قربان: مرجع سابق، (ص ٢٠).

لا بالمناجزة (ص٢٩٨ - ٣٠١).

تطور المجتمع بهياكله الإنتاجية يعمل عليه أيضًا عند ابن خلدون الإنسان، يستدل على ذلك بالعناوين الآتية التي استخدمها ابن خلدون وبما كتبه تحتها :

- فصل في: أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره (ص ٣٠٢ - ٣١١).

- فصل في: أن الظلم مؤذن بخراب العمران (ص ٢٨٦ - ٢٩٠).

هذه العناوين في ذاتها وبما كتب تحتها تدل على أن نموذج ابن خلدون في تفسير التطور مؤسس على أن الإنسان هو العامل على التطور، وأن المادة بمعنى الهياكل الإنتاجية وغيرها تتطور بعقل الإنسان.

استنتاج عام عن ابن خلدون وفكرة الحتمية: المناقشة السابقة تهيئ أن نعطي الاستنتاج العام التالي: المجتمعات خاضعة لقانون التطور، وتطورها منتظم، ويتم التطور نتيجة تفاعل سنن إلهية خلقها اللّـه على طبيعة تفاعلية؛ بحيث يؤدي تفاعلها إلى تطور منتظم، وقد يخرق الانتظام في التطور بالمشيئة الإلهية، والإنسان هو القوة المحركة للتطور في المجال الذي تقضي به السنة الإلهية.

***

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

النموذج التفسيري الإسلامي لتطوير المتغيرات الاقتصادية

أولًا: بين المبدأ والمتغير

١ - عملت النماذج التفسيرية الاقتصادية العلمانية على التطور على مستوى نقل المجتمع من نظام إلى نظام آخر، أما تطور المتغيرات داخل النظام نفسه فهذه قضية اعتورها التغييب بدرجة ما أو بشكل ما، والحالات التي جاء فيها اهتمام بهذا الأمر كان وراءها إما أزمة متفاقمة يعانيها النظام، أو جاءت من مفكر من خارج النظام.

ونحن نقدم في هذا البحث محاولة لتأصيل أو تأسيس نموذج تفسيري إسلامي للاقتصاد فإننا ندخل موضوع تطور المتغيرات الاقتصادية في إطار استبقاء النظام.

٢ - لا أجد فيما نشر عن الاقتصاد الإسلامي دراسة عن النموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد، وهذا زعم في حدود ما أعرف. يعنى ذلك أن علينا أن نحدد ما هي المتغيرات التي يمكن أن تتفاعل داخل الاقتصاد الإسلامي، بحيث تحدد هويته وطبيعة الارتقاء مع استبقاء النظام نفسه.

٣ - العدل والإعمار أو الإعمار والعدل أيًّا كان الترتيب، يعتبران القضيتان اللتان يدور عليهما النظام الاقتصادي الإسلامي، تكييف هذين الأمرين - العدل والإعمار - يلزم له حوار، العدل والإعمار من المبادئ التي تؤسس للاقتصاد الإسلامي، وهذا حق؛ وبناء على ذلك فإنه كان من الواجب وضعهما في المبحث الخاص بالأساسيات الحاكمة للنموذج التفسيري للاقتصاد الإسلامي.

٤ - كل من العدل والإعمار حدثت له نقلة اقتصادية؛ يتكلم الاقتصاد عن العدل ويعني به العدل في توزيع الدخول وقد تدخل الثروات، وهكذا يكون العدل له وجه يكيف على أساسه أنه متغير اقتصادي.

يتكلم الاقتصاد عن الإعمار ويعني به التنمية الاقتصادية أو النمو الاقتصادي، ويقاس ذلك بمعدل زيادة الدخل القومي أو بمعدل زيادة دخل الفرد، على هذا النحو يكون الإعمار له وجه يكيف على أساسه أنه متغير اقتصادي.

في هذا المبحث يجيء التعامل مع العدل والإعمار على أنهما من المتغيرات الاقتصادية. مع التأكيد على أن تكييفهما من الأساسيات في النموذج المعرفي هو أمر صحيح ومسلم به، ويمكن التعامل معه والتأسيس عليه.

العدل في توزيع الدخول والتنمية الاقتصادية، أيًّا كان الترتيب بينهما، هما القضيتان اللتان يدور عليهما وحولهما الحوار في الاقتصاد، ويعبر عنهما أحيانًا بالمتغير الإنتاجي والمتغير التوزيعي. من الحوارات حول القضيتين: هل يستهدف التقدم الاقتصادي أولًا ثم يتحقق العدل تلقائيًّا عبر مسافة زمنية، أو يستهدف تحقيق التقدم ويستهدف معه تحقيق العدل.

نحاول في هذا المبحث التعرف على تطور هذين المتغيرين الاقتصاديين في إطار عمل النموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد، وسوف يتجه البحث مباشرة إلى بيان كيفية تحقيق التقدم الاقتصادي والعدل الاقتصادي متزامنين.

ثانيًا: تحقيق التقدم الاقتصادي في النموذج:

١ - تصنف أمور الاقتصاد في تصنيفات متعددة أو تقسم إلى أقسام متعددة، نقترح تصنيفًا أو تقسيمًا لأمور الاقتصاد بحيث يمكن أن نوظفه في الموضوع الذي نتحدث عنه؛ هذا التصنيف أو التقسيم هو التالي: أمور الاقتصاد منها ما يتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، ومنها ما يتعلق بالجوانب الفنية للحياة الاقتصادية، نحاول أن نزيد هذا التصنيف أو التقسيم توضيحًا من خلال أمثلة؛ كل ما يتعلق بالفن الإنتاجي في الزراعة أو الصناعة أو غيرهما يصنف على أنه أمور فنية في الاقتصاد، كل ما يتعلق بوسائل الاتصالات في الاقتصاد من بيوع وغيرها، مثل الاتصال الشخصي أو بالتليفون أو بالإنترنت (التجارة الإلكترونية) يصنف على أنه أمور فنية في الاقتصاد، كل ما يتعلق بأساليب الصياغة والتحليل في علم الاقتصاد، مثل صياغة نظرية أو معادلة رياضية أو شكل بياني يصنف على أنه أمور فنية في الاقتصاد، كل ما يتعلق بالمؤسسات، مثل الدواوين والوزارات والأشكال القانونية للشركات والمصارف يصنف على أنه أمور فنية

في الاقتصاد. هذه أمثلة للأمور الفنية في الاقتصاد والتي يمكن القياس عليها والاسترشاد بها. أمور الاقتصاد التي تتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان فيها ما يلي: الحقوق والواجبات المالية الأسرية الميراث والنفقة الواجبة، الزكاة، العقود التي تحقق العدل أو تمنع الظلم، العقود التي بها غرر غير مقبول شرعًا، العقود التي بها جهالة تفضي إلى ظلم، النشاط الاقتصادي الذي ينتج سلعًا ضارة بالإنسان. هذه أمثلة لأمور الاقتصاد التي تتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، ويمكن القياس عليها والاسترشاد بها. الإمام الشاطبي يعبر عن هذه المنطقة في الاقتصاد التي جاءت فيها أحكام بالعبارة التالية: « إنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم »[١].

٢ - نوظف هذا التصنيف أو التقسيم الاقتصادي في موضوع النموذج التفسيري للتقدم الاقتصادي، في ظل الاقتصاد الإسلامي. نبدأ هذا التوظيف بالتساؤل الآتي: هل يحدث التقدم الاقتصادي في منطقة الفن الإنتاجي ووسائل الاتصالات والمؤسسات، أو في منطقة العلاقات بين الناس؟ الإجابة على هذا التساؤل تحدد العلاقة التي تقوم بين الاقتصاد الإسلامي والتقدم الاقتصادي، لا شك أن الجانب الفني في الحياة الاقتصادية بما فيه من أساليب إنتاج ووسائل اتصالات ومواصلات، وبما فيه من مؤسسات وبما فيه من أشكال ونماذج للصياغات في العلوم - هذا الجانب هو موضع التطور. التطور في هذا الجانب ملموس وواضح؛ بل إن التطور في هذا الجانب يتتابع وباستمرار؛ بل إن عالمنا المعاصر يشهد طفرة غير مسبوقة في تطور أساليب الإنتاج والاتصالات، ويشهد تطورًا واضحًا فيما يتعلق بالمؤسسات، ويشهد تطورًا عميقًا فيما يتعلق بالصياغة في العلوم.

أمور الاقتصاد التي تقع في هذه المنطقة تركها الإسلام لعقل الإنسان ولتجربته، أي أنها ربطت بالتطور والتقدم العام للإنسان، ما دام الأمر على هذا النحو فإنه لا يقبل القول بأن تطبيق الاقتصاد الإسلامي يعوق التقدم في هذا الجانب أو يؤدي إلى تخلفه؛ بل إن الصحيح أن يقال: إن الإسلام يستحث المسلم ويدفعه ويحفزه للتطور في هذا الجانب، وذلك بأمره بتحقيق العمران الذي ألزمه اللـه به في قوله تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ

(١) الإمام الشاطبي: الموافقات في أصول الفقه، (جـ ٢)، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، (ص ٤ - ٦).

﴿وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، يترتب على ذلك أن المسلم مطالب فريضة بتحقيق التقدم، والصحيح أن يقال أيضًا: إن الإسلام بجانب أنه يعمل على تحقيق التقدم فإنه يعمل في نفس الوقت على تأمين هذا التقدم، وذلك بإعمال الأحكام والآداب الإسلامية. تأمين التقدم يشمل أنواعًا متعددة من التأمين: تأمين التقدم بحيث لا يكون ضارًّا بالإنسان، تأمين التقدم بحيث لا يكون ضارًّا بالبيئة التي يعيش فيها الإنسان... وهكذا.

النتيجة التي نستنتجها من هذه المناقشة: النموذج التفسيري الاقتصادي الإسلامي وباعتماده العقل ومعه التجربة مصدرًا من مصادره لا يعوق التقدم الاقتصادي؛ بل يدعمه في أمور الاقتصاد التي تشمل: أساليب الإنتاج والاتصالات والمؤسسات والصياغات العلمية وغير ذلك.

ثالثًا: تحقيق العدل الاقتصادي في النموذج:

المجموعة الثانية في أمور الاقتصاد هي التي تشمل علاقات الإنسان بأخيه الإنسان، وهذا الجانب هو الذي نجيء لمناقشة نموذجه التفسيري في التطور. وسوف نحاول أن نتعرف على ذلك بالإجابة على أكثر من تساؤل.

التساؤل الأول: ماذا يدخل في هذه المنطقة؟ هذا تساؤل عن العناصر التي تدخل في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان. من الممكن أن تكون إجابة هذا التساؤل تحدد العلاقات التي تقوم بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتبدأ بالحقوق والواجبات المالية الأسرية الميراث والنفقة الواجبة والحقوق بين الأغنياء والفقراء (الزكاة)، وفي عقود المعاملات الاقتصادية والمالية، أو العلاقات التي تقوم بين الإنسان وأخيه الإنسان في السلوك المتعلق بأمور الاقتصاد، أو النتائج التي تقع على الآخرين عندما يمارس الشخص نشاطه الاقتصادي؛ هذه عناصرَ تدخل في الإجابة على التساؤل الخاص بالجانب الاقتصادي المتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان. نفضل أن نحدد العناصر التي تدخل في هذا الجانب (الإنساني) من مدخل آخر، وهو مدخل القيم الأخلاقية التي تحكم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان. هذا التفضيل في الإجابة على هذا التساؤل لـه أسبابه: عندما يكون الأمر متعلقًا بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، فإننا لا نتحدث عن آلة وسرعتها وطاقتها الإنتاجية، وهكذا، وإنما نتحدث عن قيمة تحكم هذه العلاقة، قيمة تترتب على هذه العلاقة، قيمة تقوم بها هذه العلاقة، قيمة يوزن بها الإنسان بشأن هذه العلاقة، قيمة

يتفاضل بها الناس بشأن هذه العلاقة؛ هذه أسباب تجعلنا نُفضِّل مدخل القيم كأحد المداخل لتحديد العناصر التي تدخل في الجانب الاقتصادي المتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان. تحليل التشريعات الاقتصادية - النقل كمصدر للمعرفة - التي جاء بها الإسلام تحليلًا قيميًّا يكشف عن أنها تحمل القيم الآتية: العدل، تكافؤ الفرص، المشروعية. هذه أمثلة أو نماذج لقيم تحملها أو تحققها التشريعات الاقتصادية الإسلامية.

التساؤل الثاني: هل القيم متطورة أو تخضع للتطور؟ التساؤل عن القيم على وجه العموم والتي تدخل فيها القيم المتعلقة بالاقتصاد والتي ذكرنا بعضًا منها. علماء الإسلام يقولون عن القيم: إنها ثابتة وعامة ودائمة. يترتب على ذلك أن القيم لا تتطور ولا تخضع للتطور وليست موضوعًا للتطور. نريد أن نوضح معنى أن القيم لا تخضع للتطور، نأخذ قيمة العدل، لا يمكن القول: إن العدل كان قديمًا قيمة وهو الآن ليس قيمة، أو يقال: إن العدل كان قديمًا هو القيمة والآن مع التطور فإن الظلم أصبح هو القيمة المعتبرة؛ هذا هو المعنى الذي نريده بالقول: إن القيم لا تخضع للتطور. نوظِّف ذلك أي أن القيم لا تخضع للتطور في الموضوع الذي نتحدث عنه، وهو جزء الاقتصاد الذي يختص بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان. موضوع هذا الجزء هو القيم التي تحمي علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، ما دام كذلك فإنه لا يخضع للتطور. إن العدل الاقتصادي قيمة ولن يحدث مع التطور أن يصبح الظلم الاقتصادي هو القيمة البديلة. منع الاستغلال الاقتصادي من إنسان لإنسان هو القيمة ولن يحدث مع التطور أن يصبح الاستغلال الاقتصادي من إنسان لإنسان هو القيمة. تأسيس العقود بين الناس على اليقين هو القيمة، ولن يحدث مع التطور أن يصبح الغرر هو القيمة أو أن تصبح الجهالة هي القيمة. اكتساب الثروة بالحلال هو القيمة، ولن يحدث مع التطور أن يصبح اكتساب الثروة بالحرام هو القيمة. هذه أمثلة لقيم معتبرة في جزء الاقتصاد الذي يتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

التساؤل الثالث: ما طبيعة التشريع الإسلامي - النقل كمصدر للمعرفة - لأمور الاقتصاد التي تختص بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان؟ التشريع الإسلامي فيما يتعلق بهذه الأمور الاقتصادية جاء بأحكام محددة ثابتة. من أمثلة هذه الأحكام: الربا حرام، الاحتكار حرام، الرشوة حرام، البيع حلال، الزكاة ركن من أركان الإسلام، الميراث فريضة، النفقة الواجبة.

التساؤل الرابع: ما طبيعة الملاءمة في النموذج التفسيري الاقتصادي بين الأمور التي تختص بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان وطبيعة التشريع الاقتصادي - النقل - المتعلق بهذه الأمور؟ الملاءمة بين الاثنين كاملة وتامة، هذه المنطقة في النموذج ثابتة ولا تخضع للتطور والأحكام التشريعية العاملة عليها ثابتة ولا تخضع للتطور. الوصول بالمناقشة عند هذه النقطة يجعلنا نتقدم بالتحليل والمناقشة إلى مرحلة جديدة. الأحكام التشريعية الإسلامية - النقل - هي التي جعلت أمور الاقتصاد التي تختص بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان قيمًا ثابتة. وهذا يحقق الخير للمجتمع الإنساني.

التساؤل الخامس: هل ثبات الأحكام التشريعية التي تعمل على أمور الاقتصاد التي تختص بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان يعطل التطور ويمنع التقدم الاقتصادي؟ وبعبارة أخرى: هل إخضاع هذه المنطقة للنقل كمصدر للمعرفة يعطل التطور ويمنع التقدم الاقتصادي؟ هذه المنطقة في النموذج الاقتصادي ليست منطقة تطور، إنها منطقة قيم ثابتة؛ ولذلك يكون ثبات الأحكام في هذه المنطقة لا يعطل التطور ولا يمنعه؛ بل إن ثبات الأحكام العاملة على هذه المنطقة يدعم التطور ويرشده ويحفزه. القيم الاقتصادية التي أشرنا إليها مع قيم أخرى كثيرة تؤمن التقدم وترشده وتحفزه. نستطيع أن نقول: إن الثبات في الأحكام وبعبارة أخرى اعتبار النقل مصدر المعرفة أمَّن تحقيق العدل في النموذج التفسيري الاقتصادي.

* * *

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

النموذج التفسيري في الاقتصاد العلماني

تمهيد:

يتضمن هذا المبحث محاولة للتعريف بالنموذج التفسيري في الاقتصاد العلماني، وهذا المصطلح أي الاقتصاد العلماني يحتاج إلى تفسير، الحديث عن الاقتصاد الإسلامي ولَّد مشكلة تتعلق بالمصطلح الذي يطلق على الاقتصاد الآخر، ونعني به الاقتصاد الذي أنتجته الحضارة الغربية. وقد اقترحت مصطلحات منها الاقتصاد الوضعي والاقتصاد التقليدي وكذلك مصطلح الاقتصاد. علماء اقتصاد الحضارة الغربية لم يقع عندهم موقع استحسان وصف وضعي أو تقليدي، في مقابل ذلك فإن المشتغلين بالاقتصاد الإسلامي لم يقع عندهم موقع استحسان أن يستأثر اقتصاد الحضارة الغربية بمصطلح اقتصاد بهذا الشمول والتعميم والاستيعاب، وظهر تساؤل فحواه ماذا يكون الاقتصاد الإسلامي إذا كان اقتصاد الحضارة الغربية هو الاقتصاد؟

إطلاق مصطلح الاقتصاد العلماني على اقتصاد الحضارة الغربية قد يقبل من جميع الفرقاء. علماء اقتصاد الحضارة الغربية لا ينكرون أن اقتصادهم مؤسس على العلمانية ويكون وصف اقتصادهم بأنه علماني إقرار بواقع، وفي المقابل فإن علماء الاقتصاد الإسلامي يقبلون تسمية اقتصاد الحضارة الغربية بأنه اقتصاد علماني؛ وذلك لأن الأمر سوف يكون على النحو الآتي: اقتصاد إسلامي مؤسس بصفة رئيسية على التشريع الإلهي واقتصاد علماني لا يعطي للتشريع الإلهي دورًا.

كان هذا بيانًا موجزًا عن مصطلح الاقتصاد العلماني؛ حيث تحدد فيه مرتكز هذا الاقتصاد وهو عدم الاعتراف بدورٍ للتشريع الإلهي، وهذا بحسب ما هو معلن، أما الحقيقة فقد يكشف فيها البحث عن شيء آخر.

النموذج التفسيري في الاقتصاد العلماني له عصوره التاريخية، وقد تشكل خلال هذه

العصور، وبسبب ذلك فقد نكون أمام نماذج متعددة ومتنوعة: يضاف إلى ذلك أن النموذج تشكل بما يتلاءم مع النظام الاقتصادي الذي يفسره؛ رأسمالي أو اشتراكي أو ما هو غير ذلك.

الخطة المقترحة لاستنباط هذا النموذج هي التالية:

- خلفية تاريخية فيها أكثر من الجذور.
- النموذج التفسيري لتطور النظام الاقتصادي.
- النموذج التفسيري لتطور المتغيرات الاقتصادية.

الفرع الأول: خلفية تاريخية فيها أكثر من الجذور:

أولًا: للإنسان الغربي مسعاه في موضوع الحضارة في مجالات متعددة، من المجالات المعروفة لنا أنه يحاول أن يجعل تاريخ العلوم عنده هو تاريخ العلوم للدنيا بأسرها، وتصاحب هذه المحاولة محاولة أخرى هي أنه يقدم تاريخ الحضارة في أوروبا كوحدة متواصلة ومتماسكة. تطبيق هذه الفكرة بجناحيها في مجال الاقتصاد تتجسد في الآتي: يرى الإنسان الغربي أن الفكر الاقتصادي بدأ مع الحضارة اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد، وتواصل مع الرومان، ثم جاءت مرحلة العصور الوسطى في أوروبا بتخلفها الفكري ثم بدأ عصر النهضة مع القرن الخامس عشر فتجدد عطاء الإنسان الغربي في الاقتصاد بدءًا بالتجاريين مع تنوعهم، وتلاهم الطبيعيون، ثم الكلاسيك والكلاسيك الجدد.. وهكذا تتواصل مسيرة العطاء في الفكر الاقتصادي بواسطة الإنسان الغربي وحده. هذا الزعم الغربي نملك نحن المسلمين أدلة من عطائنا الحضاري على خطئه. لكننا لا نستهدف الآن بيان هذا الخطأ فلذلك مجاله أو مجالاته، وإنما نوظف ما يعتقده الغربي عن وحدة الفكر الاقتصادي عنده في موضوع النموذج التفسيري للاقتصاد العلماني.

ثانيًا: حسب تاريخ العلوم الذي كتبه الإنسان الغربي، فإن الفكر الاقتصادي بدأ في الحضارة اليونانية بواسطة فلاسفة أشهرهم أفلاطون وأرسطو. لا يزعم أحد أن أيًا من هؤلاء الفلاسفة كتب عن النموذج التفسيري للاقتصاد إلا أن في كتاباتهم ما يمكن توظيفه في هذا النموذج. من بين قضايا كثيرة كتب عنها أفلاطون فإن ما كتبه عن شيوعيته يكمن فيها فكرة عن النموذج التفسيري للاقتصاد. ومن المعروف أن جمهورية أفلاطون

تتكون من الحكام والجنود ثم بقية المواطنين، وتجمعان في طبقتين متمايزتين: هما الحكام وبقية المواطنين، ولأجل أن يؤمن التطور الاقتصادي يمنع أفلاطون الملكية الخاصة في الطبقة الأولى، ويبرر ذلك بأن « في هذه الحياة وحدها يكون خلاص نفوسهم وخلاص الأمة؛ ذلك بأنهم لو تملكوا كالآخرين حقولًا وأموالًا لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها.. وبذا يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية... »[١].

على النقيض من فكرة أفلاطون تجيء فكرة تلميذه أرسطو. يرى أرسطو « أن الملكية الخاصة جزء غير منفصل عن العائلة، وعلم الحيازة جزء من العلم المنزلي ما دام أنه يغير الأشياء التي هي من الضرورة الأولى »[٢].

ثالثًا: يتميز الفكر الاقتصادي عند الرومان عن نظيره عند الإغريق، مساهمة الإغريق اعتمدت أولًا على نتاج عقلي، أما مساهمة الرومان فإنها كانت تنظيرًا لواقع قائم وتم ذلك من خلال القوانين، هذه القوانين نظرت للنظام الطبيعي، والذي يعني أن كل شخص له الحق في أن يتمتع بملكيته وبالناتج منها، وأن يختار نوع العمل الذي يريده، وأن تكون له حرية اقتصادية وغيرها في أن يسعى لتحقيق مصالحه الخاصة[٣]، ومن المعروف أن فكرة النظام الطبيعي حلت مشكلة في المجتمع الروماني، لقد وجدت في هذا المجتمع جماعات من الطبقات الاجتماعية ذات القوى الاقتصادية، وبعد مراحل من الصراع سعت هذه الطبقات أن تعيش في سلام اجتماعي واستخدمت القانون لتحقيق هذا السلام الاجتماعي.

رابعًا: يرى الأوروبيون أن العصور الوسطى والتي امتدت من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر فترة اضمحلال فكري، وهذا الرأي وصف صحيح لواقع أوروبا، ولكنه ليس صحيحًا فيما يتعلق بالعالم الإسلامي. ومن المعروف أن أوروبا في هذه الفترة

---

(١) أفلاطون: جمهورية أفلاطون: ترجمة: فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني: د. محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (ص ١١٧، ١١٨).

(٢) أرسطو طاليس: السياسة، نقله إلى العربية عن الفرنسية: أحمد لطفي السيد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٧٩م)، (ص ٩٩).

(٣) Roll, E., History of Economic Thought, p. (35 - 37).

عاشت تحت حكم الإقطاع الذي فرض مع غيره من العوامل تخلف أوروبا، وقد عاشت أوروبا في هذه الفترة في مجال الاقتصاد عالة على ما قدمته الحضارة اليونانية والإمبراطورية الرومانية. الموضوع الاقتصادي الذي ظهر في أوروبا في هذه الفترة وله صلته بالنموذج التفسيري في الاقتصاد هو موضوع الملكية. في الفترات الأخيرة من حياة الإمبراطورية الرومانية ظهر الإقطاع، وقد شكَّل هذا النظام ملكية الأرض واستغلالها في أوروبا في العصور الوسطى[1]. ويعني هذا النظام أن الملك له الحق أن يقطع من يشاء، والإقطاعي يملك الأرض ومن عليها. وبهذا شكَّل النظام الإقطاعي الهيكل الاجتماعي في أوروبا، وفرض عليه الجمود.

استنتاج: ألقينا نظرة طائرة على الفكر الاقتصادي في أوروبا خلال ثمانية عشر قرنًا؛ ثلاثة قبل الميلاد وخمسة عشر بعده. يكشف العرض الذي تقدم في الصفحات السابقة أن الأوروبي شكَّل بعقله التطور الاقتصادي، والعناصر التي دخلت في تفسير هذا التطور هي الملكية عامة أو خاصة وفكرة القانون الطبيعي والنظام الإقطاعي.

النموذج التفسيري لهذه الفترة أنتج خاصيتين سلبيتين، أو حمل خاصيتين سلبيتين، والعبارتان صحيحتان.

الخاصية الأولى هي تبرير الواقع بما فيه من ظلم، وعمل على هذه الخاصية بصفة رئيسية القانون الطبيعي. أما الخاصية الثانية فهي الجمود، وعمل على هذه الخاصية بصفة رئيسية نظام الإقطاع. مع ملاحظة أن الخاصيتين تتداخلان أو تتشابكان جوهريًّا.

الفرع الثاني: النموذج التفسيري لتطور النظام الاقتصادي:

تمهيد:

شُغل الفكر الاقتصادي الغربي بنوعين من التطور الاقتصادي: تطور يعمل على مستوى النظام الاقتصادي؛ بحيث ينتقل المجتمع من مرحلة تطورية إلى مرحلة أخرى، وتطور يعمل على مستوى المتغيرات الاقتصادية مثل توزيع الدخول والاستثمار.

في هذا الفرع أحاول التعريف بالنوع الأول، وهو التطور الذي يعمل على مستوى النظام الاقتصادي. شغل الفكر الغربي بالتطور العام الذي يعمل على مستوى النظام

---

(١) Ibid, (p. 42).

الاقتصادي أو غيره، وتاريخيًّا يعود ذلك إلى القضاء على الإقطاع ودخول أوروبا عصر النهضة. لا شك أنه ظهرت أسماء كثيرة في إطار مدارس متعددة ومتنوعة، سوف نقصر الحديث على ثلاث مساهمات؛ مساهمة هيجل ومساهمة ماركس ومساهمة فرنسيس فوكوياما؛ حيث نعتقد أن هذه المساهمات تمثل نقاط الارتكاز الرئيسية في الفكر الغربي في موضوع التطور.

من حيث الامتداد الزمني، هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م)، وماركس (١٨١٨-١٨٨٣م)، فوكوياما قدم مساهمته في عام (١٩٩٢م)، يعني ذلك أننا نتعامل مع قرنين من الزمان ولا نتعامل مع فترات سابقة، وقد تكون هناك فترات لاحقة، كما نتعامل مع ثلاثة مفكرين خلال القرنين، ولا شك أن هناك الكثير من المفكرين الذين عملوا على موضوع التطور.

أولًا: هيجل وتفسير التطور:

انتقال المجتمعات من مرحلة تطورية إلى مرحلة أخرى تعمل عليه ثلاثة تفسيرات:

التفسير الأول: حركة التاريخ تخضع للفوضى؛ أي لا يوجد خط منتظم يحكم التطور.

التفسير الثاني: حركة التاريخ تخضع لنظام تتداخل فيه عناصر الحرية من جهة وقوانين السببية من جهة أخرى.

التفسير الثالث: حركة التاريخ تخضع للحتمية ولا يوجد دور للحرية في تسيير التاريخ.

هيجل رائد رئيسي من رواد التفسير الثاني، وتعطي فلسفته إجابة على ثلاثة تساؤلات كبرى(١):

التساؤل الأول: هل تخضع المجتمعات لقواعد الثبات أم لقواعد التطور؟ وإجابة هيجل أن المجتمعات تخضع لقواعد التطور، ويعني ذلك أن التاريخ الإنساني في حركة تطورية دائمة إلى أعلى.

التساؤل الثاني: عن القوى التي تنقل المجتمع من مرحلة تطورية إلى مرحلة أخرى؟ وإجابة هيجل عن ذلك أن التغيير يبدأ أولًا في عقل الإنسان؛ أي في عالم الفكر ويقود هذا

---

(١) Loucks, William N., Comparative Economic Systems, 6 th edition, New York, Haruper Row, 1984, (pp. 81 - 82).

كل أنواع التغييرات الأخرى في عالم المادة.

التساؤل الثالث: عن آلية التغيير؟ وإجابة هيجل عن ذلك أن كل فكرة لها نقيض، ويسمى الفكرة الموضوع؛ حيث يكون الواقع القائم هو نقيضها، ويقوم صراع بين الموضوع والنقيض ويترتب على ذلك وجود التركيب؛ وبمجرد وجوده يصبح واقعًا قائمًا فيقوم له نقيض في الفكر، وهكذا يتتابع التطور.

- تلزم الإشارة إلى أمور في فلسفة هيجل:

١ - إن قوله بالتطور الدائم وإلى أعلى أحدث حركة فكرية هائلة في أوروبا؛ حيث قامت في جامعاتها حركات الشباب الهيجلي.

٢ - إعلاء هيجل لدور العقل في التطور.

٣ - أطلقت فلسفة هيجل العقل الأوروبي من عقاله فأخذ يحاور ويتفق ويختلف ويقبل ويرفض.

ثانيًا: ماركس وتفسير التطور:

تفسير ماركس للتطور يوضع في مقابل هيجل، وماركس تلميذ لفكر هيجل ولكنه أصبح من الخوارج عليه، وله قوله: إنه يعمل على جعل تفسير هيجل يقف على قدميه وليس على رأسه. دباليكتيك ماركس يجعل التطور نتيجة تفاعل بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ويحدث التطور أولًا في قوى الإنتاج وبالحتم تتطور معها علاقات الإنتاج؛ الملكية وغيرها[1]، ويصنف تفسير ماركس كله في الحتمية التاريخية المادية.

ثالثًا: فوكوياما وتفسير التطور:

١ - بين هيجل وماركس وبعدهما امتلأت أنهار الفكر بمحاولات لتفسير التطور، وجاء فرنسيس فوكوياما بكتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير في العقد الأخير من القرن العشرين ليتبنى الحتمية في تفسير التطور، وكان هذا انقلابًا فكريًا غير متوقع؛ ذلك أن الحتمية ارتبطت بالفكر الاشتراكي ويجيء فرنسيس فوكوياما فيسكنها في الفكر الرأسمالي.

وتتضمن حتميته: حتمية انتصار الرأسمالية متزامنًا ومتلازمًا مع انتصار الديمقراطية،

---

(١) Ibid, (pp. 82 - 83).

ويسمي ذلك انتصار الرأسمالية الديمقراطية[١].

٢ - مع هيجل العامل الفاعل على التطور وهو فكر الإنسان واضح، ومع ماركس فإنه واضح بشأن دور العامل المادي ولكن الغموض في مصطلحاته: قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. أما مع فرنسيس فوكوياما فإن الغموض يكتنف تفسيره كله من حيث العوامل الفاعلة فيه ومن حيث الديالكتيك. وللتدليل على الغموض نذكر ما يلي: يقول فرنسيس فوكوياما: « لقد أمدنا علم الطبيعة الحديث بآلية يعطي انتشارها المتقدم توجُّهًا وتجانسًا للتاريخ الإنساني »[٢]. هذا القول يعني أن العامل الفاعل على التطور هو العامل المادي كما هو عند ماركس (قد يكون). في نص آخر يقول: « إذا كان الإنسان بصفة أساسية حيوانًا اقتصاديًّا تحركه رغبته وعقله ... »[٣]. هذا النص قد يعني أن فكر الإنسان هو العامل على التطور كما هو عند هيجل (قد يكون).

٣ - مساهمات الإنسان الغربي في تفسير التطور مع التطبيق على النظام الاقتصادي حملت تناقضًا صاحبته هموم إنسانية. ماركس جعل التطور ينتهي بالحتم إلى انتصار الاشتراكية، ولتحقيق هذا الانتصار يتبنى نظرية للصراع لها طابع دمويٌّ؛ أما فرنسيس فوكوياما فإنه جعل التطور ينتهي بالحتم إلى انتصار الرأسمالية، وتوظف نظريته لإخضاع العالم كله بالقوة العنيفة إلى هذا النظام الرأسمالي.

٤ - يتبنى فرنسيس فوكوياما الحتمية، ويرى أنها تقود إلى الحرية السياسية والاقتصادية، عقل الإنسان لا يستطيع أن يستوعب الجمع بين الحتمية والحرية على هذا النحو الذي يقدمه فوكوياما، كيف تقود الحتمية التي ليس فيها إرادة إلى الحرية التي كلها إرادة؟ إن العقل الإنساني لا يتصور أن يجمع في سلة واحدة الإلزام الذي لا اختيار فيه والحرية التي لا إلزام فيها.

٥ - فرنسيس فوكوياما آخر المتحدثين عن النموذج التفسيري للاقتصاد أعلن صراحة أن البشرية قد وصلت إلى المحطة الأخيرة في تطورها وهي محطة الرأسمالية الليبرالية،

(١) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، (١٤١٢هـ - ١٩٩٣م)، (ص ١٥).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٤٧).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٥٤).

أياً كانت التحسينات التي حاول فوكوياما أن يجمل بها رأيه، إلا أن رأيه يقود إلى الجمود في النظم الاقتصادية، أي يلغي التطور فيها، وهكذا يكون الإنسان بين شقي رحى في النظم الاقتصادية العلمانية؛ جمود باسم الاشتراكية بالوصول إلى المحطة الأخيرة وهي الشيوعية؛ حيث تحليل كارل ماركس، وجمود باسم الرأسمالية وذلك بالوصول إلى المحطة الأخيرة وهي الرأسمالية الليبرالية حسب تحليل فوكوياما.

الفرع الثالث: النموذج التفسيري لتطور المتغيرات الاقتصادية وانعكاسها على النظام الاقتصادي:

تمهيد:

١ - تربط بين العلوم خصائص مشتركة، وهذا يجعلها تخضع لمنهجية عامة؛ بجانب ذلك فإن لكل علم خصائصه التي تعطي له تميزه واستقلاله، ينطبق هذا على علم الاقتصاد وعلى غيره من العلوم.

٢ - لا يوجد قول فصل في تاريخ نشأة علم الاقتصاد في الحضارة الغربية، يشيع القول بأنه نشأ مع آدم سميث، ويوجد قول آخر بأنه نشأ مع مدرسة الطبيعيين التي ظهرت قبيل آدم سميث مباشرة.

٣ - مع تعدد تعاريف علم الاقتصاد إلا أنه متفق على أن موضوعه تفسير الواقع الاقتصادي. وقد تعددت التفسيرات التي قدمت للواقع الاقتصادي، ويمكن قبول الرأي القائل بأن الطبيعيين أول فريق من الاقتصاديين يطلق عليه مدرسة ولها نموذجها التفسيري للاقتصاد.

٤ - تتعدد المتغيرات الاقتصادية التي يعمل عليها النموذج التفسيري للاقتصاد، يعتبر توزيع الدخول المتغير الرئيس الذي تتفاعل معه المتغيرات الاقتصادية الأخرى.

٥ - الخطة التالية ملائمة للتعريف بالنماذج التفسيرية لتطور المتغيرات الاقتصادية وانعكاساتها على النظام الاقتصادي.

- نموذج مدرسة الطبيعيين.
- نموذج مدرسة الكلاسيك.
- نموذج المدرسة الماركسية.

- نموذج مدرسة الكلاسيك الجدد.

بشأن هذه الخطة يجيء تساؤل هل الكلاسيك الجدد يعتبرون نهاية المطاف في تطور الفكر الاقتصادي؟ الإجابة بالتأكيد هي بالنفي؛ لأن بعدهم ظهرت الكينزية في النصف الأول من القرن العشرين. إلا أن الفكر الاقتصادي في إطار النظام الرأسمالي بعد الحرب العالمية الثانية تتقاسمه تصنيفات متعددة وفكر الكلاسيك الجدد قطب رحى فيها.

أولًا: النموذج التفسيري للمتغيرات الاقتصادية عند مدرسة الطبيعيين:

يشير مصطلح الطبيعيين إلى مجموعة من المفكرين مثل الأطباء عنصرًا رئيسيًا فيهم، وتركزوا بصفة خاصة في فرنسا في الربع الثالث من القرن الثامن عشر، وكانت لهم آراؤهم في الموضوعات الاقتصادية، ويؤسسون تحليلهم على فكرة القانون الفطري الذي **يتكون من عنصرين**(١):

١ - القانون الطبيعي الذي يعني السلوك المنظم للأحداث، وهو بهذا أكثر القوانين تميُّزًا للعنصر البشري.

٢ - القانون الأخلاقي ويعني القاعدة التي تحكم السلوك الإنساني والتي تتلاءم مع النظام الطبيعي.

هكذا تكون الفكرة الرئيسية في النظام الطبيعي، أن المجتمع الإنساني محكوم بالقوانين الطبيعية، وقد رتب الطبيعيون على وجود هذا القانون منع تدخل الدولة في سير الحياة الاقتصادية.

فرانسوا كيناي(٢) هو صاحب النموذج التفسيري الممثل لمدرسة الطبيعيين لبيان تطور المتغيرات الاقتصادية، وقدم نموذجه في كتابه الجدول الاقتصادي(٣)، ووصف هذا الكتاب بأنه أهم عمل اقتصادي في تاريخه، وأنه مساوٍ لاختراع الكتابة واختراع النقود(٤).

---

(١) Schumpeter, J., History of Economic Analysis, Londong, George Allen & Unwin LTP, (1954), p. (229).

(٢) François Quesnay (1694 - 1774).

(٣) Le Tableou Economique.

(٤) Roll, E., --------------- op. cit., p. (130).

يتأسس نموذج كيناي على أن المجتمع يتكون من ثلاث طبقات: طبقة المزارعين، وطبقة ملاك الأراضي، وطبقة الحرفيين والتجار (يسمي كيناي الطبقة الثانية والطبقة الثالثة بالقيمة). الإنتاج في المجتمع ينتجه الزراع، وهذا يدور بين الطبقات الثلاث.

مع أن محاولة كيناي رائدة؛ حيث افتتح بها دراسة النماذج التفسيرية في الاقتصاد إلا أنه اعتبر غير الزراع لا يضيفون إلى الإنتاج القومي. لكن الأهم في مجال دراستنا أن نموذجه يصنف على أنه جامد (Static)؛ ولذا فإن التطور لا يعمل فيه أو عليه.

ثانيًا: النموذج التفسيري الكلاسيكي للمتغيرات الاقتصادية:

١ - وضع الأصول الاقتصادية لمدرسة الكلاسيك الجدد اقتصاديان هما: آدم سميث[١]، ودافيد ريكاردو[٢]، ويوجد اقتصادي آخر تختلف الآراء حول طبيعة مساهمته ودرجة دخولها في اقتصاد الكلاسيك وهو روبرت مالتس[٣]. والاقتصاديون الثلاثة إنجليز، وأعطوا مساهمتهم في الربع الأخير من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر.

٢ - من الخصائص الاقتصادية المميزة لهذه المدرسة ما يلي:

أ - الفرد هو أساس المعرفة الاقتصادية.

ب - يتأسس التحليل على النزعة الفردية.

جـ - مبدأ المنفعة يحكم السلوك الاقتصادي.

٣ - النموذج التفسيري للكلاسيك يتأسس على أن التطور الاقتصادي دراسة في الاتجاهات المستقبلية لمكونات نظرية توزيع الدخل على الأجور والأرباح والريع، وكيف تؤثر هذه الاتجاهات على تراكم رأس المال، وهذا النموذج التفسيري تتفاعل فيه الخصائص الاقتصادية الثلاث المذكورة سابقًا، وتحليل النموذج بتفاعلاته يصب نفسه أخيرًا في توقع مستقبل النظام الاقتصادي كله، ويتمثل تطوره الاقتصادي في أن الأجور والأرباح مرتبطة ارتباطًا عكسيًا. وتحليل ريكاردو أن الأرباح وهي حصة أصحاب رأس

---

(١) Adam Smithe (1723 - 1790).

(٢) David Ricardo (1772 - 1823).

(٣) Thomas Robert Multhus (1776 - 1834).

المال في الدخل القومي تنخفض بسبب ارتفاع الأجور، ويترتب على ذلك نقص معدل التراكم الرأسمالي، وهذا يكون سببًا لجعل النظام يتجه إلى الأزمة، وهذه الفكرة هي التي أمسك بها وطورها كارل ماركس بحيث جعلها من أسباب انهيار النظام الرأسمالي.

٤ - إعمال كل خصائص اقتصاد الكلاسيك السابقة وغيرها من خصائص مثل فرض ندرة الموارد الاقتصادية، وأنها ليست كافية لإشباع كل حاجات الناس وفرض عدم التناسق بين المصالح العامة والخاصة، وكذلك بين المصالح الخاصة[١].. إعمال كل هذه الخصائص صبغت الاقتصاد الكلاسيكي بالتشاؤمية، وجعلت تفسير التطور تفسيرًا متشائمًا من حيث الفشل في تناسق المصالح، ومن حيث الاتجاه الحتمي إلى الأزمة بسبب الاتجاه التناقصي للأرباح، ومن حيث التشاؤم حول مستقبل النوع الإنساني، وهذا الأخير قاد إليه بصفة خاصة تحليل مالتس في نظرية السكان التي تبرر الحروب والمجاعات.

مما ينبغي ذكره أن ماركس أمسك بهذه المقولات الكلاسيكية التي قال بها اقتصاديون رأسماليون ووظفها في حتمية انهيار الرأسمالية.

ثالثًا: النموذج التفسيري الماركسي للمتغيرات الاقتصادية:

١ - ينفصل ماركس بنظامه الاشتراكي عن الكلاسيك بنظامهم الرأسمالي، ولكنه امتداد لهم من حيث تحليل مسارات المتغيرات الاقتصادية، وفي هذا المعنى يفهم التعبير التالي: ماركس كلاسيكي.

٢ - وظَّف ماركس تحليل الكلاسيك لتطور المتغيرات الاقتصادية في ظل النظام الرأسمالي؛ بحيث جعلها تتطور في اتجاه يقود إلى انهيار هذا النظام، وقد أضاف ماركس عنصرين إلى تحليل الكلاسيك هما: فوضى الإنتاج وفائض الإنتاج[٢].

٣ - تحت ضغط المنافسة المستمرة فإن كل رأسمالي يضيف آلات جديدة ذات كفاءة أحسن، وقد يكون هذا إيجابيًا لكل وحدة إنتاج، ولكن من وجهة نظر الصناعة ككل ومن وجهة نظر الاقتصاد القومي فإن الأمر يتضمن فوضى إنتاج.

---

(١) Ibid, p. (180).

(٢) Louck, William, Comparative Economic Systems, New York, Harper & Row, (1964), p. (136).

٤ - فائض الإنتاج يرتبط بفوضى الإنتاج، ويحدث فائض الإنتاج بسبب تركز الثروة في يد الطبقة البرجوازية وحرمان طبقة البروليتاريا التي لا تزيد قدرتها الشرائية كلما زاد الإنتاج؛ لأن الأجر مربوط إلى الكفاف بسبب استخدام الطبقة البرجوازية للجيش الاحتياطي من العمال.

٥ - هكذا يكون كارل ماركس قد وظَّف ما قاله الكلاسيك عن تطور المتغيرات الاقتصادية المتمثلة في الأجور والأرباح، وكذلك ما أضافه من خصائص - وظَّف كل ذلك في بيان آلية انهيار النظام الرأسمالي والانتقال إلى النظام الذي بشَّر به. وهذا النظام الذي بشَّر به يتكون على مرحلتين: **المرحلة الأولى**: هي الاشتراكية وهي التي يتم الانتقال من الرأسمالية إليها، **والمرحلة الثانية**: هي الشيوعية التي يتم الانتقال إليها من الاشتراكية، وهذا الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يحكمه تطور المتغيرات الاقتصادية.

رابعًا: النموذج التفسيري لتطور المتغيرات الاقتصادية عند الكلاسيك الجدد:

أ - يستوعب مصطلح الكلاسيك الجدد فترة زمنية طويلة، ويمكن تقسيم مراحل ظهور فكرهم على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: من بداية القرن التاسع عشر إلى السبعينات من نفس القرن، وأهم رموز هذه المرحلة (1767 - 1832) Jean Baptiste Say الذي انتقد الفكر الاقتصادي الكلاسيكي.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة المدرسة الحدية التي أقامت أحد جناحي اقتصاد الكلاسيك الجدد، وأهم رموز هذه المرحلة ثلاثة:

- William Stanley Jevons (1835 - 1882)
- Karl Manager (1840 - 1921)
- Leon Walras (1834 - 1910)

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة جيل التنقيح وأهم رمز في هذه المرحلة هو الاقتصادي الإنجليزي (1924 - 1842) (Alfred Marshall) .

ب - تجمع أهم خصائص مدرسة الكلاسيك الجدد في الآتي:

- المدرسة التي نقلت الاهتمام في الاقتصاد من التوزيع والتراكم إلى تحليل التوازن العام.

- المدرسة التي ركزت التحليل على وضع الفرد بعد أن كان مركزًا على وضع الطبقة الاقتصادية وفق تصنيف عوامل الإنتاج.

- المدرسة التي غيبت فكرة الاستغلال فيما يتعلق بدخول عوامل الإنتاج.

جـ - فيما يتعلق بالنموذج التفسيري لتطور المتغيرات الاقتصادية فإنه لم يوجد اهتمام مباشر بهذا الموضوع، ويدعم هذا الرأي أن اقتصاد الكلاسيك الجدد يعتمد التحليل الجزئي وليس التحليل الكلي؛ إلا أنه في أوائل النصف الثاني من القرن العشرين ظهر اهتمام بالنموذج التفسيري للتطور، ومن الذين ساهموا في هذا الموضوع (Champernoune)(١) وقد تطور الاهتمام بهذا الموضوع تطورًا كبيرًا. كانت الآراء تدور حول دخل العمل ودخل رأس المال خلال عملية التطور الاقتصادي.

- المساهمة الرئيسية والتطور النوعي في النموذج التفسيري لتطور المتغيرات الاقتصادية جاء مع (Kuznets) الذي نقل الدراسة نقلة نوعية كاملة؛ حيث أسس التحليل على علاقة النمو الاقتصادي بالتفاوت في توزيع الدخول، واعتبر في تحليله الفئة الاجتماعية وليس الفئة الممثلة لأحد عوامل الإنتاج، والنتيجة التي استنتجها هي أن النمو الاقتصادي يعمل على تضييق التفاوت الدخلي، وبعبارة أخرى يحابي الفئات الفقيرة، وقد توصل إلى هذه النتيجة من خلال تحليله لعدد من العوامل منها: الادخارات والتقدم التكنولوجي وحركة السكان بين الزراعة(٢)، وغير الزراعة.

تعليق على النماذج التفسيرية لتطور المتغيرات الاقتصادية: النماذج التفسيرية لتطور المتغيرات الاقتصادية في الاقتصاد العلماني، والتي قدمت باختصار شديد عليها الملاحظات التالية:

١ - أحد هذه النماذج وهو الماركسي فعّل تطور المتغيرات الاقتصادية بحيث جعلها تعمل على تطوير النظام الاقتصادي، ولكن النماذج الأخرى أغفلت هذا الأمر مع أهميته.

---

(١) D.G. Champernaune, A Comparison of Mesures of Inequality of Income Distribution, The Economic Journal, (Vol. 83, No. 336), (Dec. 1974).

(٢) Kuznets, S., Economic Growth and Income Inequality, American Review, Vol. XIV, No.(1), Mar. 1955), pp. (1 - 28).

٢ - العوامل التي اعتبرت السبب لتطور المتغيرات الاقتصادية ثبت من خلال مناقشتها أنها تعبر عن اقتصاديات البلاد المتقدمة، ويعني ذلك أنها لم تختبر في البلاد النامية لمعرفة صلاحيتها؛ بل إن بعض الدراسات أثبتت عدم فعالية هذه النماذج في تفسير تطور المتغيرات الاقتصادية في البلاد النامية(١).

٣ - لا شك أن دراسة (Kuznets) كانت لها أهميتها بحيث مثلت مسارًا للفكر الاقتصادي ومسارًا للسياسات الاقتصادية، ومن المعروف أن النتيجة الرئيسية لهذه الدراسة تتلخص في أن حصة الفئات الأقل دخلًا في الدخل القومي تتحسن خلال عملية النمو الاقتصادي، في مقابل هذه النتيجة النظرية فإن الدراسات التطبيقية تثبت أنه حينما وجدت بيانات عن البلاد النامية فإن حصة الفقراء في الدخل القومي قد نقصت(٢).

يترتب على ما تقدم أمر على درجة كبيرة من الخطورة، ذلك أن الآراء النظرية التي تفرض على البلاد النامية لها منطقها بينما الواقع العملي لهذه البلاد يتناقض مع هذه الآراء النظرية، وهذا يفسر جزئيًّا المعضلة الاقتصادية التي تعاني منها هذه البلاد.

***

---

(١) من هذه الدراسات:

- Adelm, I. and Morris, C.T., Economic Growth and Social Equity in Developing Countries, Standard University Press, (1973).

- Paukert, F., Inome Distribution at Different Levels of Development: Asurvay of Evidence, International Labour Review, (Vol. 108, No. 2 - 3), (Aug. Sep. 1973).

(٢) International Labour Office (U.N.), Poverty and Landlessness, in Rural Asia, Geneva, (1997).

ملحق الكتاب

ويحتوي على أهم

المراجع والمصادر

التي تساعد الباحثين والدارسين

على الإلمام بتلك المنهجية الإسلامية تنظيرًا وتطبيقًا

المصادر والمراجع

المحور الأول: النظرة الكلية:

١ - **الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام**: مصطفى محمود منجود، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، إشراف حورية توفيق مجاهد، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، (٩٠٥ص).

٢ - **أدب الاختلاف في الإسلام**: طه جابر العلواني، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي(٢)، (ط٥)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، (١٧٨ص).

٣ - **أزمتنا الحضارية في ضوء سنة اللّه في الخلق**: أحمد محمد كنعان، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٢٦)، قطر، (محرم ١٤١١هـ، أغسطس ١٩٩٠م)، (١٧٢ص).

٤ - **أزمة العقل المسلم**: عبد الحميد أحمد أبو سليمان، سلسلة المنهجية الإسلامية (١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، (٢٤٣ص).

٥ - **الأسس الإسلامية للعلم**: محمد معين صدقي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (٣)، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، (٦٥ص).

٦ - **الإسلام بين العلماء والحكماء**: عبد العزيز البدري، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٩٦٥م، ٢٥٤ص.

٧ - **الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق « دراسة مقارنة »**: م. أ. منان، أشرف على ترجمته الدكتور منصور إبراهيم التركي، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، (١٩٧٥م)، (٣٠٣ص).

٨ - **اقتصادنا**: محمد باقر الصدر، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م، ٦٩٤ص).

٩ - **تأصيل مناهج العلوم و الدراسات الإنسانية بالعودة إلى منابع الفكر الإسلامي الأصيل**: أنور الجندي، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، (١٩٨٧م).

١٠- **تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية: دراسة منهجية في الأصول التاريخية للتربية الإسلامية**: ماجد عرسان الكيلاني، دمشق: دار ابن كثير، (١٩٨٧م).

١١ - **جدلية الإسلام: دراسة مقارنة مختصرة للكشف عن المنهج المعرفي الإسلامي وصيغة التوازن بين المتناقضات**: محمد شوقي الفنجري، الرياض: دار ثقيف، (١٩٨٩م).

١٢ - **حول تشكيل العقا المسلم**: عماد الدين خليل، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي(٦)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الخامسة، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، (١٨٠ص).

١٣ - **خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية**: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، رسالة إسلامية المعرفة (١)، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، (٢٥ص).

١٤ - **الدور الرئيسي للصفوة في صدر الإسلام**: السيد محمد السيد عمر، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد

والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسة، جامعة القاهرة، إشراف حورية توفيق مجاهد، مصطفى محمد علي، (١٩٩٢م)، (٨١٦ص).

١٥ - **دورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا:** نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف)، (٢٩/ ٧- ٢/ ٨/ ٢٠٠٠)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (٢٠٠٣م)، (٥٣٨ ص).

١٦ - **روح الحضارة الإسلامية:** محمد الفاضل ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثالثة، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (٧٨ص).

١٧ - **العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية:** لؤي صافي، الجامعة الإسلامية العالمية، كوالا لامبور، ماليزيا، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، (٢٠٤ص).

١٨ - **العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام:** إبراهيم أحمد عمر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، (٧٧ص).

١٩ - **فلسفة التربية الإسلامية:** عمر محمد التومي الشيباني، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، (١٩٧٥م)، (٤٧٥ص).

٢٠ - **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي:** سليمان عبد الدايم عبد الحميد الخطيب، رسالة دكتوراه، كلية البنات، جامعة عين شمس، قسم الفلسفة، إشراف فوقية حسين محمود، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، (٣٧٩ص).

٢١ - **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي:** عبد الحميد أبو سليمان، رسائل إسلامية المعرفة (٤)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، (٤٢ص).

٢٢ - **المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية:** هبة رؤوف عزت، سلسلة الرسائل الجامعية (١٨)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (٣١١ص).

٢٣ - **مقاصد الشريعة:** طه جابر العلواني، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، (١٨٧ص).

٢٤ - **من روائع حضارتنا:** مصطفى السباعي، دار الإرشاد، بيروت، الطبعة الثانية، (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، (١٩٦ص).

٢٥ - **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية:** المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، (١٩٩٢م)، ثلاثة أجزاء، الجزء الأول: (٣٤٩ص)، الجزء الثاني: (٤٤٢ص)، الجزء الثالث: (٤٨٠ص).

٢٦ - **نحو تفعيل مقاصد الشريعة:** جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠١م)، (٢٣٩ص).

٢٧ - **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات:** منى عبد المنعم أبو الفضل، سلسلة المنهجية الإسلامية (١٣)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، (٥٤ ص).

٢٨ - **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية،** فتحي ملكاوي (تحرير)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، (٢٠٠٠م)، (٥١٠ ص).

٢٩ - **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور:** إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (١٥)، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (٤٦٤ ص).

***

المحور الثاني: التعامل مع القرآن والسنة:

١ - **أصول تربية الطفل في الإسلام**: حسن إبراهيم عبد العال، كلية التربية، طنطا، رسالة دكتوراه، (١٩٨٠م)، (٤١٩ ص).

٢ - **أصول العلوم الإنسانية في القرآن الكريم «كشاف موضوعي»**: زينب عطية محمد، الجزء الأول، السنن الإلهية في الآفاق والأنفس والأمم، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (١٧٧٧ص).

٣ - **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**: التيجاني عبد القادر حامد، سلسلة الرسائل الجامعية (٤)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (١٩٩٥م)، (٢٩١ص).

٤ - **الأمثال في الحديث النبوي الشريف**: محمد جابر فياض العلواني، الرياض، مكتبة المؤيد للنشر والتوزيع، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، (٥٨٠ص).

٥ - **تربية الأولاد في الإسلام**: عبد اللّـه علوان، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط٣)، جزءان، (١١٠١ص).

٦ - **تفسير القرآن العظيم**: إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٠٠- ٧٧٤هـ)، دار الفكر، دمشق بلا تاريخ، أربعة أجزاء، (١٣٦٠ص).

٧ - **التفسير والمفسرون**: محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، (١٩٨٩م)، (١٠٧١ص).

٨ - **جامع البيان عن تأويل القرآن، والمعروف بتفسير الطبري**: محمد بن جرير الطبري، (٢٢٤- ٣١٠هـ)، مصطفى البابي الحلبي، (١٩٥٤م).

٩ - **حاكمية القرآن**: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

١٠ - **حركة التغيير الاجتماعي في القرآن**: محسن عبد الحميد، سلسلة حقائق الإسلامي «الرسالة الرابعة»، إصدار دولة الإمارات العربية المتحدة، (١٤٢ص).

١١ - **دستور الأخلاق في القرآن**: محمد عبد اللّـه دراز، تعريب الدكتور عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، الكويت، (١٩٨٠م)، (٧٧٨ص).

١٢ - **دستور الأخلاق في القرآن**: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن: محمد عبد اللّـه دراز، تحقيق عبد الصبور شاهين، مراجعه سيد محمد بدوي، بيروت: د. ن، (١٩٨٥م).

١٣ - **الدليل التصنيفي، مشروع موسوعة الحديث النبوي الشريف ورجاله**: همام عبد الرحيم سعيد، إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، (١٦٨ص).

١٤ - **زاد المعاد في هدي خير العباد**: الإمام الحافظ ابن عبد اللّـه بن أبي بكر المشهور بابن القيم الجوزية، (٦٩١- ٧٥٢هـ)، مكتبة مصر، (١٩٥١م)، خمسة أجزاء كبيرة.

١٥ - **سنن ابن ماجه**: أبو عبد اللّـه محمد بن يزيد بن ماجه، (٢٠٩ - ٢٧٣هـ)، البابي الحلبي (١٩٥٢- ١٩٥٣م)، أربعة أجزاء في مجلدين.

١٦ - **سنن أبي داود**: أبو داود سليمان بن الأشعث، (٢٠٢- ٢٧٥هـ)، المكتبة التجارية بمصر، (١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)، أربعة مجلدات.

١٧ - **سنن الترمذي**: محمد بن عيسى الترمذي، (٢٠٩ - ٢٧٩هـ)، البابي الحلبي، ١٩٣٧ - ١٩٦٢، خمسة مجلدات.

١٨ - **سنن الدارقطني**: علي بن عمر الدارقطني، (٣٠٦/ ٣٨٥هـ)، المدينة المنورة، (١٣٨٦هـ)، أربعة أجزاء في مجلدين.

١٩ - **سنن الدارمي**: محمد عبد اللّـه بن عبد الرحمن الدارمي، (١٨١- ٢٥٥هـ)، دار إحياء السنة النبوية، القاهرة، جزأين، (١١٠٢ص).

٢٠ - **سنن اللّـه في المجتمع من خلال القرآن**: محمد الصادق عرجون، الرياض: الدار السعودية للنشر، (١٩٧٧م).

٢١ - **سنن النسائي**: عبد الرحمن بن شعيب النسائي، (٢١٤- ٣٠٣هـ)، البابي الحلبي، ثمانية أجزاء في أربعة مجلدات.

٢٢ - **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**: مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، (ط٢)، (١٩٧٦م)، (٤٨٥ص).

٢٣ - **سيرة النبي ﷺ**: أبو محمد عبد الملك بن هشام توفي (٢١٨هـ)، مكتبة مصر، (١٩٣٧)، أربعة أجزاء.

٢٤ - **الشخصية الإسلامية: دراسة قرآنية**: عائشة عبد الرحمن، بيروت: دار العلم للملايين، (١٩٨٦م).

٢٥ - **شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة**: محمد علي الهاشمي، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، (١٩٨٣م) (٤٥٨ص).

٢٦ - **صحيح البخاري**: أبو عبد اللّـه محمد بن إسماعيل البخاري، (١٩٤- ٢٥٦هـ)، وسماه الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول اللّـه ﷺ وسننه وأيامه، أربعة مجلدات، مطبعة بولاق، (١٣١٥هـ).

٢٧ - **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (٢٠٢- ٢٦١هـ)، البابي الحلبي، خمسة مجلدات، (١٩٥٥- ١٩٥٧م).

٢٨ - **الطبقات الكبرى لابن سعد**: محمد بن سعد المصري، (١٦٨- ٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت، ثمانية مجلدات.

٢٩ - **الطبيعة البشرية في القرآن الكريم، دراسة نفسية تربوية اجتماعية**: لطفي بركات أحمد، دار المريخ، الرياض، (١٩٨١م، ١٩٢ص).

٣٠ - **علم النفس: معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة**: سميح عاطف الزين، القاهرة: دار الكتاب المصري، (١٩٩١م).

٣١ - **فلسفة التربية في القرآن الكريم**: علي خليل أبو العينين، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٠م)، (٤٠٠ص).

٣٢ - **فلسفة المعرفة في القرآن الكريم**: علي عبد العظيم، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الخامسة، العدد الخامس والستون، القاهرة، غرة جمادى الأولى (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، (٣٠٨ص).

٣٣ - **في ظلال القرآن**: سيد قطب، دار الشروق، بيروت، ط٥، ستة مجلدات، (٤٠١٢ص).

٣٤ - **القرآن والمنهج العلمي المعاصر**: عبد الحليم الجندي، القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٤م).

٣٥ - **القيم الإسلامية والتربية، دراسة في طبيعة القيم ومصادرها ودور التربية الإسلامية في تكوينها وقيمتها**: علي خليل مصطفى أبو العينين، مكتبة حلبي، المدينة المنورة، (١٩٨٨م)، (٣٢٨ص).

٣٦ - **كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى**: للقاضي عياض بن موسى اليمني، ٤٧٩- ٥٤٤هـ، مطبعة خليل أفندي، (١٢٩٠هـ)، جزأين، (١٣٢٧ص).

٣٧ - **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل والمعروف بتفسير « الكشاف »**: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، (٤٦٧- ٥٣٨هـ)، البابي الحلبي، (١٩٦٦، ١٩٦٨م).

٣٨ - **كيف نتعامل مع السنة النبوية**: يوسف القرضاوي: معالم وضوابط، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، (١٨٧ص).

٣٩ - **كيف نتعامل مع القرآن**: محمد الغزالي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي(٥)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٩٩١م)، (٣١٧ ص).

٤٠ - مباحث في علوم القرآن: مناع القطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، (١٩٧٦م)، (٤٠٠ص).

٤١ - المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري: محسن عبد الحميد، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٦)، قطر، (جمادى الآخر، ١٤٠٤هـ)، (١٤٨ص).

٤٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ)، المطبعة الميمانية بمصر، تسعة مجلدات، (١٣١٣هـ).

٤٣ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الشعب، القاهرة، بلا تاريخ، (٧٨٢ص).

٤٤ - مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦هـ)، المطبعة الميمانية، مصر، (١٩٣٤ - ١٩٦٢م)، في اثنين وثلاثين مجلدًا.

٤٥ - مفتاح كنوز السنة: أ.ي فنسك، نقله إلى العربية: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة مصر، (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، (٥٨٨ص).

٤٦ - مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه: لبيب السعيد، جدة: دار عكاظ، (١٩٨٠م).

٤٧ - منهج القرآن في بناء المجتمع: محمود شلتوت، القاهرة: وزارة الأوقاف- إدارة الثقافة، (١٣٧٥هـ).

٤٨ - من الأصول التربوية في الإسلام: عبد الفتاح جلال، المركز الدولي للتعليم الوظيفي للكبار في العالم العربي، سرس الليان، المنوفية، مصر، (١٩٧٧م)، (١٢٧ص).

٤٩ - الموطأ للإمام مالك: مالك بن أنس، (٩٣ - ١٧٩هـ)، البابي الحلبي (١٩٥١م)، أربعة أجزاء في مجلدين.

٥٠ - نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم: محمد الغزالي، دار الشروق، (١٩٩٥م)، ثلاثة أجزاء، (ص ١٥٥ - ١٥٩ - ٢٥٢).

٥١ - ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن ومؤسسة آل البيت، عمان، (١٥ - ١٩ ذي القعدة ١٤١٠هـ ١٩ - ٢٣/ ٦/ ١٩٨٩م)، الجزء الأول، التقارير، (٣٩٧ص).

٥٢ - النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي: أصولها وبناؤها من القرآن والسنة: زينب رضوان، القاهرة: دار المعارف (١٩٨٢م).

***

المحور الثالث: التعامل مع التراث:

١ - آداب الطلب ومنتهى الأدب، كيف تصبح عالمًا من علماء الإسلام؟ للإمام العلامة محمد بن علي بن محمد الشوكاني، (١١٧٢ - ١٢٥٠هـ): دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة الساعي، الرياض، (١٩٨٨، ٢٢٤ص).

٢ - آداب العالم والمتعلم والمفتي والمستفتي وفضل طالب العلم، مقدمة المجموع للإمام النووي، الطبعة الأولى، مكتبة الصحابة، طنطا، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، (٨٦ص).

٣ - آراء ومواقف تربوية ونفسية صائبة في التراث العربي والإسلامي: نوري جعفر، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية، (١٩٨٢م)، (٩٧ص).

٤ - أئمة الفكر التربوي الإسلامي: محمد جواد رضا، قراءة ثانية، ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، (١٨٣ص).

٥ - ابن تيمية وإسلامية المعرفة: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، (٨٣ ص).

٦ - ابن حجر الهيتمي المتوفى سنة (٩٧٤هـ/ ١٢٦٧م)، وخلاصة رسالته تحرير المقال في آداب وأحكام وفوائد يحتاج إليها مؤدبو الأطفال: سليمان إسحاق محمد عطية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (١٩٧٨م)، (١٠٤ص).

٧ – **ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي:** حسان محمد حسان، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٤م)، (١٦١ص).

٨ – **الأذكياء:** لأبي الفرج بن علي بن الجوزي (تحقيق وتعليق) عادل عبد المنعم أبو العباس، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، (١٩٨٨م)، (٢٨٨ص).

٩ – **أصالة التثقيف التربوي الإسلامي في الفكر الأندلسي:** مروان سليم أبو حويج، دراسات في أصول التربية، الدار الجامعية، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، (٥٢٨ص).

١٠ – **بحوث في التربية من كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:** حاجي خليفة (١) المعلم والتعليم في الإسلام: سليمان إسحاق محمد عطية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (١٩٧٧م)، (٦٣ص).

١١ – **بحوث في التربية من كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:** حاجي خليفة (٢) الكتاب المدرسي في التراث العربي والفارسي والتركي: سليمان إسحاق محمد عطية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (١٩٧٧م)، (٨٠ص).

١٢ – **تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة بين عهدي الصادق والطوسي:** عبد اللّـه دخيل الفياض، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، (١٩٨٣م)، (٣٦٤ص).

١٣ – **تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم في القرن الخامس الهجري، مستقاة من تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:** منير الدين أحمد، ترجمة سامي صقر، دار المريخ، الرياض، (١٩٨١م)، (٢٥٤ص).

١٤ – **تاريخ المناهج الإسلامية:** أحمد شلبي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، (١٩٨٧م).

١٥ – **تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر:** ملكة أبيض، دار العلم للملايين، بيروت، (١٩٨٠م).

١٦ – **تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء:** علي بن سلطان محمد القاري، دراسة وتحقيق محمد علي المرصفي، سلسلة قضايا تربوية (٥)، عالم الكتاب، القاهرة، (١٩٩٠م)، (٢٢١ص).

١٧ – **تحفة المودود بأحكام المولود:** الحافظ شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (حققه وخرج أحاديثه محمد علي أبو العباس)، مكتبة القرآن، القاهرة، (١٩٨٨م)، (٢٠٨ص).

١٨ – **التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية:** حامد ربيع، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، (١٩٧٠م).

١٩ – **التراث التربوي الإسلامي في خمس مخطوطات:** هشام نشابة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (١٩٨٨م)، (٢٦٧ص).

٢٠ – **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل:** محمد الغزالي، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩١م).

٢١ – **التراث والمعاصرة:** أكرم ضياء العمري، كتاب الأمة (١٠)، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، شعبان (١٤٠٥هـ)، (١٤١ص).

٢٢ – **تراثنا كيف نعرفه:** حسين مروة، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، (١٩٨٥م).

٢٣ – **التربية الإسلامية وفلاسفتها:** محمد عطية الإبراشي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (١٩٦٩م)، (٢٣٤ص).

٢٤ – **التربية العربية الإسلامية « المؤسسات والممارسات »:** المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، (١٩٨٩م)، (٤) أجزاء (الجزء الأول ٣١٦ص)، (الجزء الثاني ٦٩٨ص)، (الجزء الثالث ١١٧٥ص)، (الجزء الرابع، ١٥١٤).

٢٥ – **التربية في الإسلام:** أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، (١٩٨٠م)، (٣٦٨ص).

٢٦ – **التربية والثقافة العربية الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة بالاستناد إلى مخطوط.**

٢٧ – **تصحيح كتاب الدارس في تاريخ المدارس للنعيمي:** صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت،

جزءان، (١٩٨٨م)، (٦٦٥ص).

٢٨ - **تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية**: ماجد عرسان الكيلاني، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، (١٩٧٨م)، (٢٨٢ص).

٢٩ - **التعلم عند برهان الإسلام الزرونجي**: سيد أحمد عثمان، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، (٢٠٠ص).

٣٠ - **تهذيب الأخلاق لابن مسكويه المسمى تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**: أبو علي أحمد بن محمد المعروف بابن مسكويه (المتوفى سنة ٤٢١هـ)، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م)، (٢٣٠ص).

٣١ - **جامع بيان العلم وفضله**: ابن عبد البر القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، مجلد مكون من جزئين، الجزء الأول (٢٠٠ص)، الجزء الثاني (٢٠٧ص).

٣٢ - **خلدونيات: قوانين خلدونية**، دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي: ملحم قربان، بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٤.

٣٣ - **خلدونيات: نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون**، دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي: ملحم قربان، بيروت: المؤسسة الجامعية، (١٩٨٥م).

٣٤ - **الدراري في ذكر الذراري (تذكرة الآباء وتسلية الأبناء)**: ابن العديم الحلبي، تحقيق علاء عبد الوهاب، مكتبة التوعية الإسلامية، الجيزة، (١٩٨٤م)، (٩٤ص).

٣٥ - **دراسات تراثية في التربية الإسلامية**: محمد قمبر، دار الثقافة، قطر، (١٩٨٥م)، (٤٢٠ص).

٣٦ - **دراسات مقارنة في التربية الإسلامية**: علي الجمبلاطي، أبو الفتوح التوانسي، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٨٤م)، (١٨٩ص).

٣٧ - **الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين**: محمد عثمان نجاتي، القاهرة: دار الشروق، (١٩٩٣م).

٣٨ - **الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص**: عبد الكريم العثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، (١٩٨١م).

٣٩ - **دورة نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي**، دورة تدريبية لفائدة الأساتذة الباحثين في التراث الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، معهد الدراسات المصطلحية، المغرب، فاس، من (١٧-٢٣/ ٦/ ١٤١٧هـ)، (٣٠/ ١٠-٥/ ١١/ ١٩٩٦م).

٤٠ - **الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي**: نزار العاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، سلسلة بحوث علمية، إسلامية علم النفس (١٥)، ذو القعدة (١٤١٨هـ)، (٢٢٦ص).

٤١ - **شرح تعليم المتعلم**: إبراهيم بن إسماعيل، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر، (١٣٤٢هـ)، (٤٨ص).

٤٢ - **صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل**: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، (١٩٧٤م)، (١١٧ص).

٤٣ - **الطريق إلى التراث الإسلامي**: مقدمات معرفية ومداخل منهجية: علي جمعة محمد، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (٢٠٠٤م).

٤٤ - **الفكر التربوي الإسلامي**: محمد جواد رضا، مقدمة في أصوله الاجتماعية والعقلانية، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٠م)، (٢٠٦ص).

٤٥ - **الفكر التربوي العربي الإسلامي**: محمد ناصر، الجزء الثاني من قراءات في الفكر التربوي، وكالة

المطبوعات، الكويت، (١٩٧٧م)، (٤٩٥ص).

٤٦ - **الفكر التربوي العربي الإسلامي « الأصول والمبادئ »**: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة البحوث التربوية، (١٩٨٧م)، (١٠٨٠ص).

٤٧ - **الفكر التربوي عند ابن تيمية**: ماجد عرسان الكيلاني، بحث في أصول التربية العقدية والاجتماعية الإسلامية كما يفسرها شيخ الإسلام ابن تيمية: دراسة تحليلية ناقدة، الطبعة الثانية، مكتبة التراث، المدينة المنورة، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، (٢٦٩ص).

٤٨ - **الفكر التربوي عند ابن سينا منظور إسلامي معاصر**: عبد الرحمن النقيب، دار الفكر العربي، القاهرة، (٢٠٠١م)، (٢١٤ص).

٤٩ - **الفكر التربوي عند ابن طفيل**: عبد الأمير شمس الدين، ضمن موسوعة التربية والتعليم الإسلامية، الطبعة الثانية، دار إقرأ للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (١٨٤ص).

٥٠ - **الفكر التربوي عند ابن المقفع، الجاحظ وعبد الحميد الكاتب**: عبد الأمير شمس الدين، من موسوعة التربية والتعليم الإسلامية، الطبعة الأولى، دار إقرأ، بيروت، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (٤٠٩ص).

٥١ - **الفكر التربوي عند العلموي**: شفيق محمد زيعور، ضمن موسوعة التربية والتعليم الإسلامية، الطبعة الأولى، دار إقرأ، بيروت، لبنان، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (٢٥٢ص).

٥٢ - **الفكر التربوي عند الغزالي كما يبدو من رسالته « أيها الولد »**: عبد الغني عبود، دار الفكر العربي، ط١، القاهرة، (١٩٨٢م)، (٢٢٩ص).

٥٣ - **فلسفة التربية عند إخوان الصفا**: نادية جمال الدين، المركز العربي للصحافة، القاهرة، (١٩٨٣م)، (٤٤٥ص).

٥٤ - **فن التعليم عند بدر الدين ابن جماعة (٦٣٩- ٧٣٣هـ)**: حسن عبد العال، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، (١٩٨٥م)، (٢٦١ص).

٥٥ - **في التراث التربوي، دراسات نفسية تعليمية تراثية**: نذير حمدان، دار المأمون للتراث، بيروت، لبنان، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، (٣١٢ص).

٥٦ - **في تراثنا العربي الإسلامي**: توفيق الطويل، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (١٩٨٥).

٥٧ - **قراءة تربوية في فكر أبي الحسن الماوردي من خلال كتاب أدب الدنيا والدين**: علي خليل مصطفى، (٣٨٤ص).

٥٨ - **كتاب آداب المعلمين**: محمد بن سحنون، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، مطبعة المنار، (١٩٧٦م)، (١٤٩ص).

٥٩ - **كتاب تعليم المتعلم طريق التعلم**: برهان الإسلام الزرنوجي، تحقيق مروان قباني.

٦٠ - **كتاب القصاص والمذكرين للإمام ابن الجوزي** (قدم له وحققه وعلق عليه وأعد فهارسه الدكتور محمد ابن لطفي الصباغ)، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (٤٢ص).

٦١ - **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** لحاجي خليفة المتوفى سنة (١٠٦٧هـ/ ١٦٥٦م): سليمان إسحاق محمد عطية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (١٩٧٧م)، (٨٤ص).

٦٢ - **مدارس التربية في الحضارة الإسلامية، نظرة تطبيقية**: حسان محمد حسان، نادية جمال الدين، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٤م)، (٣١١ص).

٦٣ - **المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب**: دراسة في التراث: جعفر آل ياسين، بيروت: دار الأندلس، (١٩٨٣م).

٦٤ - **مذاهب في التربية**: بحث في المذهب التربوي عند الغزالي: فتحية حسن سليمان، الطبعة الثانية، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، (١٩٦٤م)، (٧٢ص).

٦٥ - **المذهب التربوي عند ابن سحنون رائد التأليف التربوي الإسلامي**: عبد الرحمن عثمان حجازي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (١٢٨ص).

٦٦ - **المغراوي وفكره التربوي من خلال كتابه جامع جوامع الاختصار والبيان فيما يعرض بين المعلمين وآباء الصبيان** (٨٩٨هـ/ ١٤٩٣م)، تقديم وتحقيق الدكتور عبد الهادي التازي، الطبعة الأولى، مكتبة التربية العربية لدول الخليج والمكتب الإسلامي في بيروت، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، (١٤٤ص).

٦٧ - **من أعلام التربية العربية الإسلامية**: مكتب التربية العربي لدول الخليج، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م). (المجلد الأول (٣٢٧ص)، المجلد الثاني (٢٤٥ص)، المجلد الثالث (٣٤٨ص)، المجلد الرابع (٣٥٩ص).

٦٨ - **مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين**: رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي، (١٩٨٦م).

٦٩ - **من تراث الفكر السياسي في الإسلام**: جمال بدوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٨٩م).

٧٠ - **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة (الأخلاق والتربية، السياسة والاقتصاد، التدبير والإدارة)**: علي زيعور، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (٢٠٠١م).

٧١ - **نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي**: دورة علمية تدريبية لفائدة الأساتذة الباحثين في التراث العربي الإسلامي: معهد الدراسات المصطلحية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.م: معهد الدراسات المصطلحية، (١٩٩٦م).

***

المحور الرابع: التعامل مع الفكر الغربي:

١ - **اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية**: ماجد عرسان الكيلاني، سلسلة التعليم الإسلامي (٣٢)، مطابع جامعة أم القرى، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، (١٦٣ص).

٢ - **أخطاء المنهج الغربي الوافد في العقائد والتاريخ واللغة والأدب والاجتماع**: أنور الجندي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، (١٩٨٢م).

٣ - **أزمة التربية في الوطن العربي من منظور إسلامي**: إسحاق أحمد فرحان، الطبعة الأولى، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (٧٢ص).

٤ - **الإسلام والحضارة الغربية**: محمد محمد حسين، المكتب الإسلامي، طبعة بيروت، (١٩٧٩م)، (٢٦٧ص).

٥ - **الإسلام يتحدى**: وحيد الدين خان، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، الطبعة الثانية، (١٣٩٢م)، (١٩١ص).

٦ - **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**: عبد الوهاب المسيري (محرر)، جزآن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرع القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م، ٨٢٠ص، (٧٣٣ص).

٧ - **أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية**: ماجد عرسان الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، (٦٠٤ص).

٨ - **أهداف التربية الإسلامية، مصدر اشتقاقها ومعايير صياغتها للمجتمع الإسلامي المعاصر**، سلسلة بحوث في التربية الإسلامية (٢): علي خليل مصطفى أبو العينين، المدينة المنورة، مكتبة إبراهيم حلبي، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، (٥٤ص).

٩ - **البحث التاريخي في التربية الإسلامية**: سلسلة بحوث في التربية الإسلامية (٣)، علي خليل مصطفى أبو العينين، نحو منهجية علمية لتنظيمه وإعداده، المدينة المنورة، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٩٠م)، (٧٣ص).

١٠- **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، المفهوم، المنهج، المداخل، التطبيقات**: إبراهيم عبد الرحمن رجب، دار عالم الكتب، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، (٣١٠ص).

١١ - **التربية الأخلاقية الإسلامية**: مقداد يالجن، الخانجي، القاهرة، (١٩٧٧م)، (٦٨٧ص).

١٢ - **التربية الإسلامية**: سعيد إسماعيل علي، دار الثقافة، القاهرة، (١٩٧٤م)، (١٥٦ص).

١٣ - **التربية الإسلامية وتنمية المجتمع الإسلامي، الركائز والمضامين التربوية**: علي خليل مصطفى أبو العينين، بحوث في التربية الإسلامية (١)، (ط١)، المدينة المنورة، مكتبة إبراهيم حلبي، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، (٧٧ص).

١٤ - **التربية وتنمية الاتجاهات العلمية من المنظور الإسلامي**: حمدي أبو الفتوح عطيفة، الطبعة الأولى، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، (١٥٦ص).

١٥ - **التربية والمجتمع في العالم الإسلامي، تابع سلسلة التعليم الإسلامي**: محمد وصي اللّـه خان، ترجمة الدكتور عبد الحميد محمد الخريبي، دار عكاظ للنشر والتوزيع وجامعة الملك عبد العزيز، (ط١)، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، (١٩٨ص).

١٦ - **التعليم الإسلامي أهدافه ومقاصده**: محمد النقيب العطاس، ترجمة عبد الحميد محمد الخريبي، سلسلة التعليم الإسلامي، عكاظ للنشر والتوزيع وجامعة الملك عبد العزيز، (ط١)، جدة، (١٩٨٤م)، (٢١١ص).

١٧ - **التغريب في التعليم في العالم الإسلامي**: محمد عبد العليم مرسي، من إصدارات جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، من ينابيع الثقافة، (١٩)، مطابع الجامعة، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، (٨٩ص).

١٨ - **التغير الاجتماعي، دراسة تحليلية من منظور التربية الإسلامية**: سيف الإسلام علي مطر، (ط١)، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (١٢٢ص).

١٩ - **التوجيه الإسلامي للعلوم والمعارف: مفهومه، أهدافه**: عدنان محمد زرزور، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٩٩٢م).

٢٠ - **شمس العرب تسطع على الغرب**: المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، المكتب التجاري، بيروت، (ط٣)، (١٩٧٩م)، (٥٨٥ص).

٢١ - **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**: أبو الحسن الندوي، دار القلم ودار الأنصاري، القاهرة، (١٩٨٣م/ ١٣٩٧هـ)، (٢٢٧ص).

٢٢ - **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**: إسماعيل راجي الفاروقي، عبد اللّـه عمر نصيف، ترجمة الدكتور عبد الحميد محمد الخريبي، دار عكاظ للنشر والتوزيع وجامعة الملك عبد العزيز، (ط١)، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، (١٩٨ص).

٢٣ - **الغارة على العالم الإسلامي**: آ.ل. شاتليه، لخلصها ونقلها إلى اللغة العربية مساعد اليافي، محب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، الدار السعودية للنشر، جدة، (١٣٨٧هـ)، (٣٩٤ص).

٢٤ - **الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر**: محمد سيد محمد، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م)، (٣٩٨ص).

٢٥ - **فلسفة التنمية رؤية إسلامية**: إبراهيم أحمد عمر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، (٦٤ص).

٢٦ - **الفلسفة والأدب والفنون الجميلة من وجهة النظر الإسلامية**: سيد حسين نصر، سلسلة التعليم الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحميد محمد الخريبي، دار عكاظ للنشر والتوزيع وجامعة الملك عبد العزيز، (ط١)، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، (١٩٨ص).

٢٧ - **فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية**: محمد باقر الصدر، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، (١٩٨٠م).

٢٨ - **الفلسفة الحديثة في الميزان وتأسيس القواعد من القرآن**: محمد فتح اللّـه بدران، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، (١٩٦٩م).

٢٩ - **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**: أحمد فؤاد باشا، القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٤م).

٣٠ - **في النظرية السياسية من منظور إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٥): سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، (٥٩٢ص).

٣١ - **قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث**: عواطف عبد الرحمن، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٧م)، (٢٨٨ص).

٣٢ - **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**: أحمد عروة وآخرون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، سلسلة المنهجية الإسلامية، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، (٤٢٣ص).

٣٣ - **قضايا للمناقشة والحوار: حول أسلمة العلوم والمناهج الدراسية لتطوير التعليم**: جودة محمد عواد، القاهرة: مطابع المختار الإسلامي، (١٩٨٧م).

٣٤ - **القيادة الإدارية في الإسلام دراسة مقارنة**: رسالة دكتوراه، كلية التجارة، قسم إدارة الأعمال، جامعة الأزهر، إشراف: سعد الدين عشماوي، ومحمد حسن يس، والحسيني هاشم، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، (٥٢٨ص).

٣٥ - **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**: أبو الحسن الندوي، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة العاشرة، (١٣٩٧هـ)، (٣٢٦ص).

٣٦ - **مؤتمر بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة**، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، الفترة من (٢ - ٥ محرم ١٤١١هـ/ ٢٤ - ٢٧ يوليو ١٩٩٠م)، جزءان، الأولى: (٥٦٢ص)، الثانية: (٥٩٨ص).

٣٧ - **مؤتمر المناهج التربوية والتعليمية في ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية، الفترة من (٢٩ - ٣١ يوليو ١٩٩٠، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، (٤٥١ص).

٣٨ - **المستشرقون والمناهج اللغوية: المنهج التاريخي، المنهج المقارن، المنهج الوضعي، المنهج الإحصائي**: إسماعيل أحمد عمايرة، عمان: دار حنين، (١٩٩٢م).

٣٩ - **المسلمون وكتابة التاريخ**: عبد العليم عبد الرحمن خضر، دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سلسلة المنهجية الإسلامية (٦)، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، (٣١٩ص).

٤٠ - **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام**: عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، الرياض، مكتبة المؤيد، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، (٦٥٥ص).

٤١ - **مفهوم الجامعة الإسلامية**: حامد حسن بلجرامي، سيد علي شرف، ترجمة عبد الحميد الخريبي، دراسات في التعليم الإسلامي، عكاظ للنشر والتوزيع وجامعة الملك عبد العزيز، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (٨٣ص).

٤٢ - **مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي**: إلياس بايونس، فريد أحمد، ترجمة أمين حسين الرباط، عكاظ للنشر والتوزيع، جامعة الملك عبد العزيز، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (٨٧ص).

٤٣ - **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**: عمر محمد التومي الشيباني، الدار العربية للكتاب، طرابلس، الجمهورية

العربية الليبية، تونس، الجمهورية التونسية، (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، (٢٢١ص).

٤٤ - **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**: علي سامي النشار، دار النهضة المصرية، (١٩٨٤م)، (٣٨١ص).

٤٥ - **المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه**: محمد تقي المدرسي، دار الجيل، بيروت، (١٩٧٧م)، (٦٨٧ص).

٤٦ - **منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية**، جلال محمد عبد الحميد موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١٩٨٢م)، (٣٠٠ص).

٤٧ - **منهج البحث في الدراسات الإسلامية تأليفًا وتحقيقًا**: فادي حمادة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم (١٥)، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (١١٥ص).

٤٨ - **الموضوعية في العلوم التربوية من وجهة النظر الإسلامية**: حمدان عبد اللّـه الصوفي، إشراف محمد عيسى فهيم، مكة: كلية التربية جامعة أم القرى، (١٩٨٩م).

٤٩ - **المنهجية الإسلامية في البحث التربوي نموذجًا: النظرية والتطبيق**: عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، القاهرة: دار الفكر العربي، (٢٠٠٤م).

٥٠ - **النظرية الاقتصادية بين الإسلام والفكر الاقتصادي المعاصر**: محمد عبد المنعم عفر، قبرص: بنك فيصل الإسلامي، (١٩٨٨م).

٥١ - **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**: راجح عبد الحميد سعيد كردي، إشراف محمود حمدي زقزوق، القاهرة: كلية أصول الدين - جامعة الأزهر، (١٩٧٩م).

٥٢ - **النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية**: عبد القادر هاشم رمزي، الدوحة: دار الثقافة، (١٩٨٤م).

٥٣ - **النظرية التربوية الإسلامية ومفهوم الفكر التربوي الغربي**: آمال حمزة المرزوقي، جدة: تهامة للنشر والتوزيع، (١٩٨٢م).

٥٤ - **النوعية التربوية في المراحل التعليمية في البلاد الإسلامية**: عباس مدني، دراسة أبستمولوجية للمعرفة التربوية، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، (١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، (٣٠٢ص).

***

المحور الخامس: بناء المفاهيم:

١ - **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية**: هشام أحمد عوض جعفر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سلسلة الرسائل الجامعية (١٤)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (٢٨٦ص).

٢ - **الأمة والجماعة والسلطة**: رضوان السيد، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت: إقرأ، (١٩٨٦م).

٣ - **بناء المفاهيم بين العلم والمنطق « مقدمة في فلسفة العلم »**: شهد سعدي العلاف، دار عمار، عمان، دار الجيل، بيروت، (١٩٩١م)، (١٨٤ص).

٤ - **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**: إبراهيم البيومي غانم وآخرون، جزآن، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (٤)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (١٩٩٨م)، (٣٦٠- ٣٦٢ص).

٥ - **التنمية في الإسلام**: مفاهيم - مناهج وتطبيقات: إبراهيم العسل، بيروت: المؤسسة الجامعية، (١٩٩٦م).

٦ - **الجامع والجامعة والجماعة دراسة في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي**: زكي الميلاد، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (٥)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (١٩٩٨م)، (٧٣ص).

٧ - **حقوق المواطنة « حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي »**: راشد الغنوشي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٩)، (ط٢)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٩٩٣م)، (١٣٦ص).

٨ - **الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة**: فادي إسماعيل، (١٩٧٨ - ١٩٨٧م)، سلسلة الرسائل الجامعية (٣)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط٢)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (١٩٩٣م)، (١٧٦ص).

٩ - **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص و العقل و الواقع**: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (١٩٨٧م).

١٠ - **الدلالات اللغوية عند العرب**: عبد الكريم مجاهد، دار الضياء، عمان، الأردن، (١٩٨٥م)، (٣٠٢ص).

١١ - **دليل الباحثين إلى المناهج النفسية في التراث، عرض وتكشيف**: عبد الحليم محمود وآخرون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (١٩٩٢م)، ثلاثة مجلدات، (١٨٢١ص).

١٢ - **العقل والشريعة**: مباحث في الأبستمولوجيا العربية الإسلامية: مهدي فضل اللّـه، بيروت: دار الطليعة، (١٩٩٥م).

١٣ - **كتاب التعريفات**: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (١٩٨٥م)، (٣٦٤ص).

١٤ - **كشاف اصطلاحات الفنون**: محمد علي الفاروقي التهانوي (توفي في القرن الثاني عشر الهجري)، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (١٩٦٣م)، حوالي (١١٧٠ص).

١٥ - **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**: أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، توفي (١٠٩٤هـ/ ١٦٨٣م)، إعداد عدنان درويش، محمد المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، (١٩٨١م)، (٢٠٠٠ص).

١٦ - **ما هي الأبستمولوجيا**: محمد وقيدي، بيروت: مكتبة المعارف، (١٩٨٧م).

١٧ - **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**: علي جمعة محمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (٢)، القاهرة، (١٩٩٦م)، (٦٤ص).

١٨ - **مفاهيم الجمال رؤية إسلامية**: أسامة النقاش (تحرير)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (١٩٩٦م)، (٧٤ص).

١٩ - **مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي**: عوض زيد الكيلاني، دراسة مقارنة، دار البشير، عمان، الأردن، (١٩٨٨م)، (٢٨٠ص).

٢٠ - **مفاهيم ملتبسة في الفكر المعاصر**: كمال عبد اللطيف، دار الطليعة، بيروت، (١٩٩٢م)، (١٠٤ص).

٢١ - **مفاهيم منهجية في الفكر العربي المعاصر**: محمد عزيز الجبابي، دار المعارف، (١٩٩٠م)، (٢١٦ص).

٢٢ - **مفهوم الثابت والمتغير في الفكر الإسلامي عند الشاطبي**: مجدي محمد محمد عاشور، إشراف مصطفى محمد الشكعة، القاهرة: جامعة عين شمس - كلية الآداب، د.ت.

٢٣ - **المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها**: محمد رشاد الحمزاوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (١٩٨٦م).

٢٤ - **نحو تأصيل إسلامي لمفهومي التربية وأهدافها**: بدرية صالح عبد الرحمن الميمان، دراسة في التأصيل الإسلامي للمفاهيم، دار عالم الكتب، الرياض، (٢٠٠٢م)، (٧٠٩ص).

***

المحور السادس: التعامل مع الواقع:

١ - **آفاق جديدة في التعليم الإسلامي**: سيد علي شرف، ترجمة الدكتور/ أمين حسين الرباط، دراسات في التعليم الإسلامي، دار عكاظ للنشر والتوزيع، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، (ط١)، (٩٨ص).

٢ - **إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها**: ماجد عرسان الكيلاني، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٣٠)، قطر، (ربيع ثان ١٤١٢هـ/ أكتوبر ١٩٩١م)، (٥١ص).

٣ - **أزمة التعليم الإسلامي**: سيد سجان حسين، سيد علي أشرف، تابع سلسلة التعليم الإسلامي، ترجمة الدكتور أمين حسين الرباط، دار عكاظ للنشر والتوزيع وجامعة الملك عبد العزيز، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (ط١)، جدة، (١٤١ص).

٤ - **أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية**: زغلول النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (٦)، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، (٢٥٢ص).

٥ - **الإسلام وتربية الإنسان**: إبراهيم سعادة، مكتبة المنار، الأردن، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (١٨٤ص).

٦ - **إسلامية المعرفة**: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، (١٩٨٦م)، (٢٢٧ص).

٧ - **أسلمة مناهج العلوم المدرسية: تصور مقترح**: حمدي أبو الفتوح عطيفة، المنصورة: دار الوفاء، (١٩٩٠م).

٨ - **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، ورقة عمل**: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (٩)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، (٩٨ص).

٩ - **أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع**: عبد الرحمن النحلاوي، دار الفكر العربي، الكويت، بدون تاريخ، (٢٧٢ص).

١٠ - **الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية**: محيي الدين عبد الحليم، الخانجي، القاهرة، (١٩٨٠م)، (٣٣٧ص).

١١ - **أولادنا في ضوء التربية الإسلامية**: محمد علي قطب، القاهرة، مكتبة القرآن، بدون تاريخ، (١٢٦ص).

١٢ - **أولوية الإصلاح التربوي**: عبد الرحمن النقيب، القاهرة، دار النشر الجامعات، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، (١٦٤ص).

١٣ - **بحوث في التربية الإسلامية**: عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، دار الفكر العربي، القاهرة، جزآن، (١٩٨٣- ١٩٨٤م)، (١٨٨-١٩٣ص).

١٤ - **بعض القوى والعوامل المؤثرة على التدين الإسلامي لدى الشباب الجامعي، دراسة ميدانية**: عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، إسماعيل محمد دياب، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٣م)، (٨٧ص).

١٥ - **البحث التاريخي في التربية الإسلامية**: نحو منهجية علمية لتنظيمه وإعداده: علي خليل مصطفى أبو العينين، القاهرة: دار الفكر العربي، (١٩٨٩م).

١٦ - **تجديد الفكر الإسلامي**: محسن عبد الحميد، القاهرة: دار الصحوة، (١٩٨٥م).

١٧ - **التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية**: محمد منير مرسي، عالم الكتب، القاهرة، (١٩٧٧م)، (٢٩١ص).

١٨ - **التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**: إسحاق فرحان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، (١٩٨٢م)، (١٢٣ص).

١٩ - **التربية الإسلامية للطفل والمراهق**: محمد جمال الدين حافظ، القاهرة، دار الاعتصام، بدون تاريخ، (٣٠٢ص).

٢٠ - **التربية الإسلامية في الأردن**: ماجد زكي الجلاد، دراسة تحليلية ببليوجرافية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار المنار للنشر والتوزيع، سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات رقم (٥١)، عمان، الأردن، (٢٠٠٠م)، (٥٥٦ص).

٢١ - **التربية الإسلامية المعاصرة في مواجهة النظام العالمي الجديد**: عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، (٣٦٤ص).

٢٢ - **التوجيه الإسلامي لتاريخ التربية**: سند بن لافي الشاماني الحربي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، الرسائل العلمية الموصى بطباعتها (٣)، (١٤١٧هـ)، (٤٦٩ص).

٢٣ - **توصيات المؤتمرات التعليمية الإسلامية العالمية الأربع**: المركز العالمي للتعليم الإسلامي، المركز العالمي للفكر الإسلامي، مكة، (١٩٨٣م)، (ص ١٩٥)، (ص١٥٧).

٢٤ - **الجامعات الإسلامية، دراسات مسحية تحليلية تقييمية**: محمد جميل بن علي خياط، مؤتمر رابطة الجامعات الإسلامية، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، (٦٦٦ص).

٢٥ - **دروس في الاقتصاد الإسلامي: النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي**: شوقي أحمد دنيا، الرياض: مكتبة الخريجي، (١٩٨٤م).

٢٦ - **دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن**: عبد الرحمن صالح عبد الله، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، (٢١٤ص).

٢٧ - **دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية**: عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، عمان، جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، (٥١٢ص).

٢٨ - **الدورة التدريبية الإقليمية: البحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية من١ - ٥ أبريل٢٠٠١م**: جامعه اليرموك، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن: جامعة اليرموك، (٢٠٠١م).

٢٩ - **دور التربية في تنمية العالم الإسلامي وتضامنه، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسسكو)**: عبد الهادي أبو طالب، القاهرة، مارس (١٩٨٧م)، (٤٤ص).

٣٠ - **الطفولة البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة (في إصلاح الثقافة والتربية: رؤية إسلامية)**: عبد الحميد أحمد أبو سليمان، مؤسسة تنمية الطفولة، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، (٢٠٠٣م)، (٢٥٠ص).

٣١ - **الفكر التربوي الإسلامي، قائمة ببليوجرافية**: محيي الدين عطية، سلسلة مفاهيم التربية، دار البحوث العلمية، الكويت، بدون تاريخ، (١٥٨ص).

٣٢ - **قراءات في المنهجية، التربية الإسلامية الحرة**: أبو الحسن علي الندوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٩٨٠م)، (١٨٥ص).

٣٣ - **قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر**: زغلول راغب النجار، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٢٠)، قطر، (صفر ١٤٠٩هـ)، (١٤٥ص).

٣٤ - **مؤتمر التربية الإسلامية**: جمعية المقاصد الإسلامية، بيروت، (١٩٨١م)، مجلدان، (١٣٠٠ص).

٣٥ - **محنة المسلم مع حضارة عصره**: دراسة في البناء الحضاري، محمود محمد سفر، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٢١)، قطر، رمضان (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، (١٢٦ص).

٣٦ - **مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ**: عماد الدين خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سلسلة إسلامية المعرفة (٩)، الطبعة الثالثة، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، (١٠٣ص).

٣٧ - **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**: نبيل صبحي الطويل، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٦)، قطر،

جمادى الآخر، (١٤٠٤هـ)، (١٤٨ص).

٣٨ - **مشكلتان وقراءة فيهما:** طارق البشري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، (٧٤ص).

٣٩ - **مقياس الالتزام الديني لدى الشباب المسلم:** محمد لبيب النجيحي، عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، إسماعيل محمد دياب، الأنجلو المصرية، القاهرة، (١٩٨٣م)، كراسة التعليمات صفحة (٥٦)، الأسئلة صفحة (١٦)، ورقة الإجابة، المفتاح.

٤٠ - **مناهج البحث في العلوم الإسلامية:** مصطفى حلمي، القاهرة: مكتبه الزهراء، (١٩٨٤م).

٤١ - **المنهاج الدراسي أسسه وصلته بالنظريات التربوية الإسلامية:** عبد الرحمن صالح عبد اللّـه، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (٢٨٢ص).

٤٢ - **المنهج وإعداد المعلم:** محمد حامد الأفندي، نبي أحمد بالوتش، ترجمة عبد الحميد الخريبي، دار عكاظ وجامعة الملك عبد العزيز للنشر والتوزيع، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، جدة، (٢٩٣ص).

٤٣ - **منهجية البحث العلمي في التربية الإسلامية: دراسة تحليلية:** أماني عصمت عبد العزيز هيبة، أشرف سعيد إسماعيل علي، نوال أحمد نصر، كلية البنات: جامعة عين شمس، (٢٠٠١م).

٤٥ - **نحو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية:** منى أبو الفضل، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، (١٩٨٩م).

٤٦ - **نحو تربية إسلامية:** حسن الشرقاوي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (١٩٨٣م)، (٤٧٥ص).

٤٧ - **نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الإسلامي:** محمد فاضل الجمالي، الدار التونسية للنشر، تونس، (١٩٧٢م)، (٣٢٠ص).

٤٨ - **نحو صياغة إسلامية لمناهج التربية:** إسحاق فرحان، من سلسلة الدراسات الإسلامية، التربية -١، مطابع وزارة الأوقاف وشؤون المقدسات الإسلامية، عمان، (١٩٨٠م)، (١٠٣ص).

٤٩ - **نحو منهج إسلامي في التربية والتعليم، (ط١):** عباس محجوب، عجمان: مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، (٢٣٥ص).

٥٠ - **النساء المسلمات والتعليم العالي:** أنيس أحمد، ترجمة ونشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، (ط٢)، (١٩٨٤م)، (١١٨ص).

٥١ - **نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة:** عبد الحميد أبو سليمان، القاهرة: دار مصر للطباعة، (١٩٦٠م).

٥٢ - **نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقاربة أبستمولوجية:** نصر محمد عارف، فيرجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، (١٩٩٨م).

٥٣ - **النظرية الإسلامية في الدولة مع مقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث:** حازم عبد المتعال الصعيدي، القاهرة: دار النهضة العربية، (١٩٨٦م).

٥٤ - **نظم التعليم في العالم الإسلامي:** عرفات عبد العزيز سليمان، دراسة تحليلية مقارنة، القاهرة، مكتبة الأنجلو، (١٩٨٣م)، (٥٠٧ص).

***

دراسات استخدمت المنهجية الإسلامية بدرجات متفاوتة ومطلوب من الباحثين والدارسين التدريب على تحليل تلك الدراسات والوقوف على مدى تمثل تلك المنهجية لدى أصحابها وشواهد هذا التمثل في تلك الدراسات:

١ - **الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام**، مصطفى محمود منجود، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، إشراف حورية توفيق مجاهد، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، (٩٠٥ص).

٢ - **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية**: هشام أحمد عوض جعفر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سلسلة الرسائل الجامعية (١٤)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (٢٨٦ص).

٣ - **أدب الاختلاف في الإسلام**: طه جابر العلواني، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي(٢)، (ط٥)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٣هـ، ١٩٩٢م)، (١٧٨ص).

٤ - **أزمة العقل المسلم**: عبد الحميد أحمد أبو سليمان، سلسلة المنهجية الإسلامية(١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، (٢٤٣ص).

٥ - **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**: عبد الوهاب المسيري (محرر)، جزءان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرع القاهرة، (ط٢)، (١٩٩٧م)، (٨٢٠ص، ٧٣٣ص).

٦ - **اقتصادنا**: محمد باقر الصدر، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الثانية، (١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م)، (٦٩٤ص).

٧ - **أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية**: ماجد عرسان الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، (٦٠٤ص).

٨ - **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**: إبراهيم البيومي غانم وآخرون، جزءان، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (٤)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (١٩٩٨م)، (٣٦٠ - ٣٦٢ص).

٩ - **الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة**: فادي إسماعيل، (١٩٧٨-١٩٨٧م)، سلسلة الرسائل الجامعية (٣)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط٢)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (١٩٩٣م)، (١٧٦ص).

١٠ - **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**: مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، (ط٢)، (١٩٧٦م)، (٤٨٥ص).

١١ - **الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي**: نزار العاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، سلسلة بحوث علمية، إسلامية علم النفس (١٥)، (ذو القعدة ١٤١٨هـ)، (٢٢٦ص).

١٢ - **فلسفة التربية في القرآن الكريم**: علي خليل أبو العينين، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٠م)، (٤٠٠ص).

١٣ - **في النظرية السياسية من منظور إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٥): سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، (٥٩٢ص).

١٤ - **القيادة الإدارية في الإسلام دراسة مقارنة**: رسالة دكتوراه، كلية التجارة، قسم إدارة الأعمال، جامعة الأزهر، إشراف: سعد الدين عشماوي، ومحمد حسن يس، والحسيني هاشم، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، (٥٢٨ص).

١٥ - **المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية**: هبة رؤوف عزت، سلسلة الرسائل الجامعية (١٨)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (٣١١ص).

١٦ - **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام**: عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المعهد

العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، الرياض، مكتبة المؤيد، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، (٦٥٥ص).

١٧ - **من الأصول التربوية في الإسلام**: عبد الفتاح جلال، المركز الدولي للتعليم الوظيفي للكبار في العالم العربي، سرس الليان، المنوفية، مصر، (١٩٧٧م)، (١٢٧ص).

١٨ - **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**: محمد محمد أمزيان، سلسلة الرسائل الجامعية (٤)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩١م).

١٩ - **النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية**: عبد الحميد أبو سليمان، نقله إلى العربية وعلق عليه وراجعه ناصر أحمد المرشد، الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٣م).

٢٠ - **نظريات السياسة المقارنة ومنهجية النظم السياسية العربية: مقاربة أبستمولوجية**: نصر محمد عارف، فيرجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، (١٩٩٨م).

***

السير الذاتية للمؤلفين

(١) أ.د. أحمد فؤاد باشا

- ولد أحمد فؤاد علي محمد باشا بقرية كفر أبو غالي بمحافظة الشرقية عام (١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م).

المؤهلات:

- وأنهى دراسته الثانوية بمدرسة بلبيس الثانوية (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م).
- حصل على درجة البكالوريوس في كلية العلوم جامعة القاهرة (١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م).
- وعلى درجة الماجستير (١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م).
- وعلى دكتوراة الفلسفة في الفيزياء في جامعة موسكو (١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م).

الوظائف:

- تدرج أحمد فؤاد في وظائف التدريس معيدًا (١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م)، فمدرسًا (١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، فأستاذًا مساعدًا (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، فأستاذًا (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
- عين أحمد فؤاد باشا وكيلًا لكلية العلوم جامعة القاهرة لشؤون خدمة المجتمع والبيئة في الفترة من (١٤١٦-١٤٢١هـ/ ١٩٩٦ - ٢٠٠٠م).
- ثم عميدًا للكلية (١٤٢٠-١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠ - ٢٠٠١م).
- ثم نائبًا لرئيس الجامعة لشؤون خدمة المجتمع والبيئة من (١٤٢١ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠١ - ٢٠٠٣م).
- وهو الآن أستاذ متفرع بالكلية، ومستشار رئيس الجامعة لشؤون خدمة المجتمع وتنمية البيئة.

انتخب عضوًا بالمجمع عام (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، في المكان الذي خلا بوفاة الدكتور أحمد مختار عمر.

والدكتور أحمد فؤاد باشا عضو في هيئات ولجان علمية وثقافية عديدة؛ منها: عضو المجمع العلمي المصري.

من أهم أعماله:

- نظرية العلم الإسلامية

من أهم قضاياه الأساسية:

- تعريب العلوم

« أحمد فؤاد باشا » أحد أنصار مدرسة تعريب العلوم، وهو يقول في هذا الصدد: التعريب حتمية لا مفر منها إذا كنا نريد التقدم علميًا وبصورة فعلية.

ويضيف الدكتور أحمد فؤاد: أن أمر تعريب العلم والتعليم أضحى ضرورة من ضرورات النهضة العلمية والتقنية التي ينشدها العرب.

***

(٢) د. أماني صالح

هي الدكتورة أماني عبد الرحمن صالح.

تاريخ الميلاد: ٣ - ٤ - ١٩٥٩م.

الحالة الاجتماعية: متزوجة وأم لابنين.

الوظيفة الحالية: مدرس بجامعة مصر الدولية MIU.

الدرجات العلمية:

- درجة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية بمرتبة الشرف الأولى، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة (١٩٩٨م). عنوان الرسالة « أزمة الشرعية في مؤسسة الخلافة الإسلامية ».

- درجة الماجستير فى العلوم السياسية بتقدير امتياز، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٨٧م). عنوان الرسالة « التطور الديمقراطي في مصر ١٩٧٠ - ١٩٨١م ».

- بكالوريوس العلوم السياسية ، مايو (١٩٨١م) ، جامعة القاهرة ، تقدير جيد جدًّا.

كتب ودراسات:

- « توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية »، في مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية برنامج حوار الحضارات - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة ، (قيد النشر)

- الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها (جزآن)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٢٠٠٦م).

- مترجم مشارك في « تقرير اللجنة القومية الأمريكية عن هجمات ١١ سبتمبر »، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ، (٢٠٠٥م).

- « الرأي العام العالمي وقضايا الإسلام والمسلمين »، في حولية أمتي في العالم (١٤٢٣ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠١ - ٢٠٠٢م) الصادرة عن مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة (٢٠٠٣م).

- « المرأة المسلمة بين قرنين: الإنجازات والتحديات » في الأمة في قرن : عدد خاص من أمتي في العالم ، الكتاب الثاني (٢٠٠٠ - ٢٠٠١م)، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠١م).

- « تقرير حالة المرأة في العالم الإسلامي»، في حولية أمتي في العالم (١٤١٩- ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) الصادرة عن مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة (٢٠٠٠م).

***

(٣) أ.د. حسن الشافعي

هو الأستاذ الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي.

تاريخ الميلاد: ١٩ ديسمبر ١٩٣٠م.

الدرجة العلمية: دكتوراه من جامعة لندن.

التخصص العام: العقيدة والفلسفة الإسلامية.

التخصص الدقيق: علم الكلام الإسلامي.

الإسهام الفكري:

- فصول في التصوف، (١٩٩١م).
- الترجمة للإنجليزية لكتاب «عطف الألف المألوف على اللام المعطوف لأبي الحسن الديلمي».
- الترجمة للعربية لكتاب «تطور الفكر الفلسفي في إيران لمحمد إقبال».
- تحقيق كتاب غاية المرام في علم الكلام للآمدي، (١٩٧١م).
- نصير الدين الطوسي وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة دكتوراه بالإنجليزية من جامعة لندن، كلية الدراسات الشرقية والإفريقية، (١٩٧٧م).
- المدخل إلى دراسة علم الكلام، (١٩٩١م).
- الآمدي وآراؤه الكلامية، (١٩٩٨م).

العمل

- أستاذ غير متفرغ بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة - وعضو مجمع اللغة العربية.

***

(٤) أ.د. رفعت العوضي

هو الأستاذ الدكتور رفعت السيد العوضي.

تاريخ الميلاد: ٢/ ٦/ ١٩٣٨.

الدرجة العلمية: الدكتوراه.

التخصص العام: الاقتصاد.

التخصص الدقيق: الاقتصاد الإسلامي.

الإسهام الفكري:

- نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي.
- منهج الادخار والاستثمار في الاقتصاد الإسلامي.
- تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد (٣ أجزاء).
- في نقود الدولة الإسلامية. (الضرائب في الإسلام) .
- الإعجاز القرآني في الاقتصاد (منظومة الربا).
- الأولويات الاقتصادية في الإسلام.
- عالم إسلامي بلا فقر.
- الدليل الإحصائي للعالم الإسلامي.

الوظائف:

أستاذ بكلية التجارة بنين - جامعة الأزهر.

المستشار الأكاديمي لمركز الدراسات المعرفية.

***

(٥) أ . د . زكريا سليمان

هو الأستاذ الدكتور زكريا سليمان بيومي محمد.

الميلاد : ١٢ أكتوبر ١٩٤٥م.

مكان الميلاد : كفر محمود – الباجور – المنوفية.

المؤهلات الدراسية:

- ليسانس آداب جامعة عين شمس مايو (١٩٦٩م).
- ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر جامعة عين شمس (١٩٧٤م).
- دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر جامعة عين شمس (١٩٧٨م).

التدرج الوظيفي:

- محاضر بالاتحاد الإسلامي بالرياض (١٩٧٥/ ١٩٧٦م).
- محاضر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٩٧٦ - ١٩٧٨م).
- مدرس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٩٧٨ - ١٩٨٢م).
- مدرس بكلية التربية جامعة المنصورة (١٩٨٣ - ١٩٨٤م).
- أستاذ مساعد بكلية التربية جامعة المنصورة (١٩٨٤ - ١٩٨٨م).
- أستاذ بكلية التربية جامعة المنصورة (١٩٨٩م).
- أستاذ بكلية التربية للبنات بجدة (١٩٨٨ - ٢٠٠١ م).
- أستاذ متفرغ بكلية التربية جامعة المنصورة حتى الآن.

أهم أعماله ووظائفه:

- الإشراف والمناقشة للعديد من الرسائل العلمية للماجستير والدكتوراه.
- المشاركة في العديد من المؤتمرات العلمية داخل مصر وخارجها.
- العديد من المؤلفات والأبحاث العلمية المنشورة.
- عضوية اللجان العلمية للترقي لدرجة أستاذ مساعد وأستاذ في الجامعات العربية .

***

(٦) أ . د . سيف الدين عبد الفتاح

الاسم : سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل.

تاريخ ومحل الميلاد : القاهرة (١١/ ١١/ ١٩٥٤م).

الحالة الاجتماعية : متزوج وله ثلاثة أولاد .

المهنة وجهة العمل : أستاذ بقسم العلوم السياسية - بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة من (٦/ ١٩٩٨م) .

المؤهلات العلميـة:

- دكتوراه في فلسفة العلوم السياسية سنة (١٩٨٧م) - كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة.
- ماجستير في العلوم السياسية سنة (١٩٨٢م) - كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة .
- بكالوريوس في العلوم السياسية سنة (١٩٧٦م) - كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة .

الخبرات السابقة:

- المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة .
- عضو الهيئة التحريرية والاستشارية لمجلة المسلم المعاصر .
- ضمن أعضاء هيئة تدريس بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية - بفرجينيا .

الإنتاج العلمي:

أكثر من (١٥) مؤلفًا مطبوعًا وآخر قيد الطبع، أو ضمن دوريات بالعربية في مجال النظرية السياسية والفكر السياسي والإسلامي أهمها :

-التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، مركز الدراسات والبحوث السياسية، كلية الاقتصاد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (١٩٨٩م).

***

(٧) أ.د. طه جابر العلواني

هو الأستاذ الدكتور طه جابر فياض العلواني:

وهو رئيس جامعة قرطبة حاليًا، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية سابقًا، ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سابقًا.

الميلاد:

- مدينة الفلوجة، منطقة الحصوة، محافظة الأنبار، العراق، (١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م).

المؤهلات العلمية:

- شهادة الدكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، (١٩٧٣م).
بمرتبة الشرف الأولى في تخصص « أصول الفقه ».
- شهادة الماجستير، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، (١٩٦٨م).

بعض الأبحاث والدراسات:

- علم أصول الفقه: نشأته وتدوينه، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد (١٤، ١٥)، سنة (١٩٧٨م).
- نظرة عامة في بعض مناهج البحث الإسلامية، مجلة أضواء الشريعة، الرياض، عدد (٨)، (١٩٧٩م).
- نظرات في تطور علم أصول الفقه، مجلة أضواء الشريعة، الرياض: عدد (١٣)، (١٩٨٢م).
- أفعال رسول الله ﷺ ومذاهب العلماء في الاحتجاج بها، الملتقى السادس عشر للفكر الإسلامي، الجزائر، (١٩٨٢م).
- علم أصول الفقه: باعتباره منهج بحث في المعرفة، المؤتمر الثاني لإسلامية المعرفة، إسلام آباد، باكستان، (١٩٨٢م).
- الرأي وحجيته، الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي، الجزائر، (١٩٨٣م).
- الفقه والحضارة، ندوة الحضارة الإسلامية، كوالالمبور، ماليزيا، (١٩٨٤م).
- تساؤلات حول إسلامية المعرفة، مجلة قضايا إسلامية، إيران، (ع٥)، (١٩٩٧م).
- حاكمية القرآن، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، (ع٢)، (١٩٩٨م).
- مدخل إلى فقه الأقليات: نظرات تأسيسية، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا: (س٥)، (ع١٩)، (١٩٩٩م).
- القرآن رسولٌ خالد ورسالة عالمية ومرجع كوني للبشرية، مجلة الكلمة، بيروت، (ع٢٢)، (١٩٩٩م).

الكتب:

- تحقيق ودراسة كتاب (المحصول في علم أصول الفقه) الإمام فخر الدين الرازي.
- الاجتهاد والتقليد في الإسلام، القاهرة: دار الأنصار، (١٩٨٠م).

- إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٤م).
- ابن تيمية وإسلامية المعرفة، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م).
- الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والمنطلقات، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٦م).
- التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٦م).
- حاكمية القرآن، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٧م).
- إصلاح الفكر الإسلامي، (ط٢)، بيروت: دار الهادي، (٢٠٠١م).
- مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي، (٢٠٠١م).
- الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الهادي، (٢٠٠٣م).
- أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، (٢٠٠٤م).
- نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، بيروت: دار الهادي، (٢٠٠٤م).
- ابن رشد الحفيد: الفقيه والفيلسوف، مراكش: جامعة القاضي عياض، المطبعة الوطنية، (٢٠٠٦م).
- أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، (٢٠٠٦م).
- الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، (٢٠٠٦م).
- الوحدة البنائية للقرآن المجيد، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، (٢٠٠٦م).
- لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، (٢٠٠٦م).

***

(٨) أ.د. عبد الحميد أبو سليمان

هو الأستاذ الدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان.

- هو من أبناء مكة المكرمة (١٩٣٦م).
- تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي في مكة المكرمة.
- بكالوريوس وماجستير علوم سياسية من كلية التجارة بجامعة القاهرة (١٩٦٣م).
- ودكتوراه في العلاقات الدولية - جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية (١٩٧٣م).
- رئيس قسم العلوم السياسية جامعة الملك سعود (الرياض سابقًا).
- الأمين العام الأول المؤسس للندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض (١٩٧٣ - ١٩٧٩م).
- ومؤسس للحركة الطلابية بالولايات المتحدة وكندا (اتحاد الطلبة المسلمين، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بالولايات المتحدة وكندا).
- مدير ومؤسس للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (١٩٨٨ - ١٩٩٩م).
- حاليًا رئيس ومؤسس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٨١م).

من مؤلفاته:

- نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة (١٩٦٠م).
- نظرية العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٧٣م).
- أزمة العقل المسلم (١٩٨٦م).
- ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية! (٢٠٠١م).
- العنف وإدارة الصراع في الفكر الإسلامي (٢٠٠٢م).
- الإنسان بين شريعتين (٢٠٠٣م).
- أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة (٢٠٠٤م).

ويصدر له قريبًا:

- كيف تستعيد الأمة الدافع والرؤية الحضارية.
- إشكالية الفساد والاستبداد في الفكر والتاريخ الإسلامي.
- المرأة والأسرة: رؤية إسلامية بديلة.

***

(٩) أ.د. عبد الحميد مدكور

- وُلد الدكتور عبد الحميد عبد المنعم مدكور في الأول من أغسطس من عام (١٩٤٢م) في قرية باسوس القريبة من القاهرة.

- حاصل على ليسانس كلية دار العلوم بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى عام (١٩٦٦م).

- حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من كلية دار العلوم عام (١٩٨٠م).

من مؤلفاته:

- أبو طالب المكي ومنهجه الصوفي رسالة ماجستير (١٩٧٢م).
- الولاية عند محيي الدين بن عربي رسالة دكتوراه (١٩٨٠م).
- دراسات في علم الأخلاق (١٩٩٠م).
- نظرات في حركة الاستشراق (١٩٩٠م).
- في الفكر الفلسفي الإسلامي: مقدمات وقضايا (١٩٩٣م).
- بواكير حركة الترجمة في الإسلام (١٩٩٥م).
- دراسات في العقيدة الإسلامية (٢٠٠٠م).
- نظرات في التصوف الإسلامي (٢٠٠١م).

ومن أعماله في تحقيق التراث:

- تحقيق الأجزاء (٢، ٣، ٤، ٥) من كتاب « مدارج السالكين »، لابن قيم الجوزية، نشرته دار الكتب والوثائق القومية.

- تحقيق كتاب « كشف التمويهات »، لسيف الدين الآمدي مع الدكتور حسن الشافعي في ثلاثة مجلدات، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر.

- قدم وأشرف على تحقيق « تفسير الطبري » نشرة جديدة في عشرة مجلدات. طبع دار السلام. القاهرة (٢٠٠٤، ٢٠٠٥م).

من مقالاته وبحوثه المنشورة:

- الإسلام والفكر. نشر بحولية كلية دار العلوم.. جامعة القاهرة (١٩٨٩م).
- الدين والفلسفة عند إقبال.
- المنهج في علم أصول الفقه.

***

(١٠) أ.د. عبد الرحمن النقيب

هو الأستاذ الدكتور عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب

تاريخ وجهة الميلاد: ٢١/ ٨/ ١٩٤٢م – الدقهلية – مصر.

المؤهلات العلمية:

- ليسانس آداب، جامعة القاهرة، عام (١٩٦٢م).
- ماجستير فلسفة التربية بعنوان الرسالة: الآراء التربوية في كتابات ابن سينا، جامعة عين شمس (١٩٧٠م).
- دكتوراه فلسفة التربية، عنوان الرسالة: الإصلاح التربوي في الأزهر (١٨٧٢ – ١٩٧٢م) كلية التربية جامعة أكستر، إنجلترا، (١٩٨٠م). The Education Reform of Al - Azhar 1872 Exeter Univeristy, England, 1980.

الوظيفة:

أستاذ بقسم أصول التربية – جامعة المنصورة (١٩٩٠م) حتى الآن.

النشاط العلمي:

- شارك في العديد من المؤتمرات العلمية القومية والعالمية.
- أشرف وناقش العديد من الرسائل العلمية (ماجستير ودكتوراه).

الكتب والمؤلفات المنشورة:

له على سبيل المثال:

- التربية العلمية: أسسها النظرية وتطبيقاتها، بالاشتراك مع نخبة من أعضاء هيئة التدريس كلية التربية – جامعة المنصورة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٨٢م).
- بحوث التربية الإسلامية، ثلاثة أجزاء، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٧م).
- مقياس الالتزام الديني لدى الشباب المسلم، بالاشتراك مع د. محمد لبيب النجيحي، د. إسماعيل محمد دياب، الأنجلو المصرية (١٩٨٣م).
- بعض القوى والعوامل المؤثرة على التدين الإسلامي لدى الشباب الجامعي، دراسة ميدانية، بالاشتراك مع د. إسماعيل محمد دياب، دار الفكر العربي (١٩٨٣م).
- الإعداد التربوي والمهني للطبيب عند المسلمين، دار الفكر العربي (١٩٨٤م).
- مقدمة في التربية وعلم النفس، بالاشتراك مع الدكتور صلاح أحمد مراد، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط (١٩٨٧م).
- التربية الإسلامية: رسالة ومسيرة، دار الفكر العربي (١٩٩٠م).

***

(١١) أ. د. عبد الوهاب المسيري

هو الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري، مفكر عربي إسلامي، وأستاذ غير متفرغ بكلية البنات جامعة عين شمس (سابقًا).

- وُلد في دمنهور (١٩٣٨م).

- التحق عام (١٩٥٥م) بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية.

- وسافر إلى الولايات المتحدة عام (١٩٦٣م)؛ حيث حصل على درجة الماجستير عام (١٩٦٤م) (من جامعة كولومبيا) ثم على درجة الدكتوراة عام (١٩٦٩م) (من جامعة رَتْجَرز Rutgers) (مرحلة الجذور).

- وعند عودته إلى مصر قام بالتدريس في جامعة عين شمس وفي عدة جامعات عربية من أهمها جامعة الملك سعود (١٩٨٣ – ١٩٨٨م).

- كما عمل أستاذًا زائرًا في أكاديمية ناصر العسكرية، وجامعة ماليزيا الإسلامية.

- وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام (١٩٧٠ – ١٩٧٥م).

- وقد كان عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بليسبرج، بولاية فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية.

إنتاجه العلمي:

- قدَّم الدكتور المسيري سيرته الفكرية في كتاب بعنوان (رحلتي الفكرية – في البذور والجذور والثمر): سيرة غير ذاتية غير موضوعية (٢٠٠١م).

- بداية اهتمامه بالموضوع اليهودي والصهيوني، جاءت في أول كتبه وهو (نهاية التاريخ): مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني (١٩٧٢م).

- وصدر بعدها (موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية): رؤية نقدية (١٩٧٥م).

- كما صدر له عام (١٩٨١م) كتاب من جزأين بعنوان (الأيديولوجية الصهيونية): دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (١٩٨١م).

- وفي بعد حوالي ربع قرن نشر (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية): نموذج تفسيري جديد (١٩٩٩م) وهي من ثمانية مجلدات.

- صدر له كتاب من جزأين بعنوان (إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد) (١٩٩٣م).

- و (العالم من منظور غربي) (٢٠٠١م).

- و (الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان) (٢٠٠٢م).

- و (الحداثة وما بعد الحداثة) (٢٠٠٣م).

- و (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) (٢٠٠٢م).

- و (رؤية معرفية في الحداثة الغربية) (٢٠٠٦م).
- صدر له كتاب مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: بعض الدراسات التاريخية والنقدية (١٩٧٩م).
- وللدكتور المسيري ديوان شعر بعنوان (أغاني الخبرة والبراءة): سيرة شبه ذاتية شبه موضوعية (٢٠٠٣م).
- وقد نال الدكتور المسيري عدة جوائز من بينها جائزة أحسن كتاب في معرض القاهرة الدولي للكتاب عام (٢٠٠٠م) عن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.
- ثم عام (٢٠٠١م) عن كتاب رحلتي الفكرية.
- وجائزة العويس عام (٢٠٠٢م) عن مجمل إنتاجه الفكري.
- كما حصل على جائزة الدولة التقديرية في الآداب لعام (٢٠٠٤م). وقد نال عدة جوائز محلية وعالمية عن قصصه وعن ديوان الشعر للأطفال.

***

(١٢) أ.د. علي جمعة محمد

هو الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد عبد الوهاب.

مكان الميلاد: بني سويف - جمهورية مصر العربية.

تاريخ الميلاد: (٣/ ٣/ ١٩٥٢م).

الحالة الاجتماعية: متزوج، وله ثلاث بنات تزوجن وأنجبن له أحفادًا.

المؤهلات:

- دكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر (١٩٨٨م) مع مرتبة الشرف الأولى.
- ماجستير في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر (١٩٨٥م) بتقدير ممتاز.
- الإجازة العالية (ليسانس) من كلية الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الأزهر (١٩٧٩م).
- بكالوريوس التجارة من جامعة عين شمس (١٩٧٣م).

الإجازات العلمية:

حاصل على أعلى الأسانيد في العلوم الشرعية وإجازات من أفاضل العلماء في العلوم الشرعية.

الوظائف:

- مفتي جمهورية مصر العربية منذ عام (٢٠٠٣م) وحتى الآن.
- أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة - جامعة الأزهر.
- عضو مجمع البحوث الإسلامية منذ عام (٢٠٠٤م) وحتى الآن.
- مستشار معالي وزير الأوقاف المصرية منذ عام (١٩٩٨م) حتى (٢٠٠٣م).
- المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومدير مكتب فرع القاهرة منذ عام (١٩٩٢م حتى ٢٠٠٣م).

المؤلفات:

- المصطلح الأصولي والتطبيق على تعريف القياس.
- قضية تجديد أصول الفقه.
- الحكم الشرعي عند الأصوليين.
- أثر ذهاب المحل في الحكم.
- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية.
- علاقة أصول الفقه بالفلسفة.
- تقييد المباح.
- مباحث الأمر عند الأصوليين.
- الرؤية وحجيتها الأصولية.

- النسخ عند الأصوليين.
- الإجماع عند الأصوليين.
- آليات الاجتهاد.
- الإمام الشافعي ومدرسته الفقهية.
- النظريات الأصولية ومدخل لدراسة علم الأصول.

الكتب المحققة:

- رياض الصالحين للإمام النووي، دار الكتاب اللبناني.
- جوهرة التوحيد للباجوري، دار السلام.
- شرح ألفية السيرة للأجهوري، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- الفروق للقرافي، دار السلام.
- التحديد في مقارنة الفقه الحنفي والشافعي للقدوري.

الأبحاث؛ ومنها:

- الوقف فقهًا وواقعًا.
- الرقابة الشرعية: مشكلاتها وطرق تطويرها (بحث مقدم للمؤتمر الرابع لعلماء الهند).
- الزكاة (بحث مقدم لمؤتمر علماء الهند الخامس).
- حقوق الإنسان من خلال حقوق الأكوان في الإسلام (بحث لمؤسسة نايف).
- النموذج المعرفي الإسلامي (بحث مقدم لندوة المنهجية بالأردن ومقالات وبرامج) .

***

(١٣) أ. د. علي أبو ليلة

هو الأستاذ الدكتور علي محمود أبو ليلة.

- **تاريخ الميلاد:** ٦/ ٩/ ١٩٤١م.
- **الوظيفة الحالية:** أستاذ متفرغ بقسم الاجتماع.
- **محل العمل:** جامعة عين شمس- كلية الآداب قسم الاجتماع.

المؤهلات العلمية:

- درجة ليسانس الآداب في علم الاجتماع ، آداب جامعة القاهرة (١٩٦٤م).
- دبلوم التخصص في العلوم الجنائية ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، (١٩٦٥م).
- درجة ماجستير الآداب في علم الاجتماع ، كلية الآداب جامعة القاهرة.
- درجة دكتوراه الفلسفة في علم الاجتماع ، كلية الآداب جامعة القاهرة.

بعض الإنتاج العلمي:

- « المعرفة والمجتمع بحث في محددات رأس المال المعرفي » مكتبة الأنجلو المصرية، (٢٠٠٨م).
- « نظريات التغير الاجتماعي » مكتبة الأنجلو المصرية، (٢٠٠٨م).
- « الإطار الاجتماعي والحضاري للتنشئة السياسية »، مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، (٢٠٠٨م).
- « النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي »، بداية البحث عن نموذج تفسيري للمجتمع ، مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة (٢٠٠٨م).
- « دور المواطنين والمجتمع المدني في إصلاح القطاع العام »، منشورات UNDP (٢٠٠٦م).

بعض الكتب المترجمة:

- الفن جولدنر Alvin Gouldner، « الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي »، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة (٢٠٠٥م).
- منتي بالمر Monte Palmer ، السيد يس ، علي ليلة، « البيروقراطية المصرية ، خصائصها ومشكلاتها » منشورات مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ، مؤسسة الأهرام بالقاهرة الطبعة الأولى، (١٩٩٢م) .
- زولتان تار Zoltan Tar « النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية »، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (١٩٨٩م).

***

(١٤) أ.د. فتحي ملكاوي

أ. د. فتحي حسن ملكاوي، أردني الجنسية.

المؤهلات العلمية:

- حصل على بكالوريوس في الكيمياء.
- وحصل على درجة الماجستير في علم النفس التربوي.
- كما حصل على دكتوراه التربية والتعليم في مجال العلوم والفلسفة.
- عمل لفترة في التدريس الجامعي كأستاذ جامعي في جامعة اليرموك.

من مؤلفاته:

- له مؤلفات عديدة في مجال المناهج والكتب المدرسية والعلوم.
- وله أبحاث منشورة في عدد من المجالات العلمية والفكرية.

وظائفه وأعماله:

- قام بتحرير عشرات المجلدات من وقائع المؤتمرات والحلقات الدراسية في مجال التربية الإسلامية، ونظرية المعرفة الإسلامية.

- وحاليًا هو المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة التي تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

***

(١٥) أ. د. نادية مصطفى

هي الأستاذة الدكتورة نادية محمود مصطفى.

تاريخ ومحل الميلاد: ١٤/ ٨/ ١٩٥١م (القاهرة).

الوظيفة الحالية: أستاذ بقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

مدير برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

المؤهلات:

- بكالوريوس اقتصاد وعلوم سياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة بتقدير جيد جدًّا مع مرتبة الشرف مايو (١٩٧٢م). قسم علوم سياسية.

- ماجستير في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة (١٩٧٦م) بتقدير جيد جدًّا.

- دكتوراه في العلوم السياسية بمرتبة الشرف الأولى من جامعة القاهرة في (٢٧/ ١٠/ ١٩٨١م).

بعض الدراسات والكتب المنشورة والمحررة: (١٩٨١م - ٢٠٠٥م):

- د.نادية محمود مصطفى: الدبلوماسية الفرنسية والغزو الإسرائيلي للبنان. مجلة الفكر الإستراتيجي العربي، عدد (٨ - ٩ يوليه - أكتوبر سنة ١٩٨٣م).

- د.نادية محمود مصطفى: القوتان الأعظم والعلاقات المصرية العربية بالاشتراك مع د.ودودة بدران (ص ١ - ٨٨) بحث قدم في الندوة التي نظمها قسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة في فبراير (١٩٨٤م) تحت عنوان « مصر والعالم العربي ».

- د.نادية محمود مصطفى: نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور الجديدة. مجلة السياسة الدولية، أكتوبر (١٩٨٥م).

- د.نادية محمود مصطفى، القوتان الأعظم والعالم الثالث (من الحرب الباردة إلى الحرب الباردة الجديدة. مجلة الفكر الإستراتيجي العربي، أكتوبر (١٩٨٦م).

- د.نادية محمود مصطفى، حول تجدد الاهتمام بالاقتصاد السياسي الدولي، مجلة العلوم الاجتماعية، ديسمبر (١٩٨٦م).

- د.نادية محمود مصطفى، سياسات منع الانتشار النووي في العالم الثالث، مجلة السياسة الدولية، أكتوبر (١٩٨٦م).

***

رقم الإيداع ٩٠٨٥/ ٢٠١٠ الترقيم الدولي I.S.B.N 978 - 977 - 342 - 885 - 3

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم .. السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « المنهجية الإسلامية » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًا إلى الأمام .

*** فهيَّا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملًا : .... **الوظيفة :** ....

المؤهل الدراسي : .... **السن :** .... **الدولة :** ....

المدينة : .... **حي :** .... **شارع :** .... **ص.ب :** ....

هاتف : ☐☐☐☐☐☐☐☐ / ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ e-mail :

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة : .... العنوان : ....

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

....

....

....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم :

نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهدًا نحسبه ممتازًا ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبنا ، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقًا لقوله تعالى :

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء : ٢٨)

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فنتداركه في الطبعات اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعًا في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . ،

(من أجل تواصل بنّاء بين الناشر والقارئ)

هذا الكتاب

عن المنهجية الإسلامية، ويتضمن مناقشة تفصيلية وموسعة عن أهم موضوعات المنهجية؛ إذ يتضمن في جزئه الأول مناقشة لمفهوم المنهج والمنهاجية، ومبادئ المنهجية الإسلامية، وأهمها الرؤية الكونية والتوحيد. كما يتضمن مناقشة مفصَّلة عن مصادر هذه المنهجية، وفي هذا السياق يناقش الكتاب الدليل النقلي والدليل العقلي، والمنهج العرفاني والذوقي عند صوفية الإسلام، والمنهج التجريبي من حيث ثوابته ومتغيراته، والمنهج التاريخي وإشكالياته.

أما الجزء الثاني من هذا الكتاب فهو يتضمن مناقشة عن أدوات المنهجية الإسلامية، وكيفية الاستفادة من هذه الأدوات في الفكر الغربي.

ويستكمل الجزء الثاني بدراسة متنوعة عن النماذج التفسيرية في المنهجية الإسلامية، وفي هذا السياق تمت دراسة النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية، وإشكاليات البحث في علم العلاقات الدولية، والنماذج التفسيرية في علم الاجتماع وعلم التربية وعلم الاقتصاد.

هذا الكتاب على هذا النحو الموصوف أشمل كتاب في موضوعه وهو المنهجية الإسلامية، كما أنه يمثل إضافة حقيقية إلى المكتبة الإسلامية.

الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية

هاتف: ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢

فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)

الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)

www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com

ISBN: 978-977-342-885-3